

İslamî Kavramlar Üzerine Güncel ve Klasik Yaklaşımlar



Editör
Fehmi Soğukoğlu

BİDGE Yayınları

İslamî Kavramlar Üzerine Güncel ve Klasik Yaklaşımlar

Editör: Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu

ISBN: 978-625-372-608-9

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 25.12.2024

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



Content

İbn Kayyim el-Cevziyye’de Ruh, Akıl, Kalp ve Nefs	4
Ömer Faruk LAFAKOZ	4
أسباب ومظاهر الغلو في فكر الكلامي والمذاهب الإسلامية Kelam ve İslam	
Mezheplerinde ‘Gulüv’ün Nedenleri ve Tezahürleri	32
Moustafa ALSHAWİ	32
Hüsnü TURGUT	32
دراسة تحليلية لكتاب القول المختار من رد المختار: مفهوم الطهارة	
Reddi’l-Muhtâr Kitabı Üzerine Analitik Bir Çalışma: “Tahâret”	
Kavramı.....	64
Adnan Algül	64
Nesrin Maaz.....	64

BÖLÜM I

İbn Kayyim el-Cevziyye’de Ruh, Akıl, Kalp ve Nefs

Ömer Faruk LAFAKOZ¹

Giriş

İnsanın anlam arayışı ve kendisini tanıma yolculuğu, kökleri ilk insanlara kadar uzanan, insanlık tarihinin en kadim ve evrensel meselelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Varoluşun kaynağına, yaşamın amacına ve evrendeki yerimize ilişkin bu derin problem, yalnızca bireylerin zihinsel ve ruhsal dünyasını şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda insanlık tarihinin en önemli uğraşlarından biri olmuştur. Bu arayış, tarih boyunca tüm dinlerin temel meselelerinden biri haline gelmiş ve ilahi öğretilerle yanıtlanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda, insanın varlığına ilişkin bu sorgulamalar, filozofların düşünsel üretimlerinde itici bir güç olarak rol oynamış ve felsefi sistemlerin oluşumunda belirleyici bir etken olmuştur.

İslâmî ilimler bağlamında ise kelâm ve tasavvuf gibi

¹ Din Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Düsseldorf /Almanya, Orcid: 0000-0002-5125-1585, hicretsarelafakoz.1@gmail.com; Bu bölüm 2024 yılında Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan “İbn Kayyim el-Cevziyye’de Nefs Terbiyesi” isimli tezin bir bölümüdür.

disiplinlerin, bu meseleye dair çeşitli açıklamalar sunduğu görülmektedir. Bu çalışma, İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, insanın mahiyetini anlamada temel kavramlardan biri olan ruh, akıl, kalp ve nefis hakkındaki görüşlerini ele almayı amaçlamaktadır. Böylece, insanın anlam arayışında bu kavramların nasıl bir rol oynadığı ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu konudaki katkılarının hangi boyutlarda şekillendiği incelenmeye çalışılacaktır.

İbn Kayyim'ın Ruh adını taşıyan bir kitabının olması onun konu hakkındaki düşüncelerini düzenli olarak incelememize kolaylık sağlamaktadır. Bununla birlikte *Medâricü's-sâlikîn, el-Fevâid, Tarikatü'l-hicrateyn, İğâsetu lahfân ve ed-Dâu ve'd-devâ* isimli eserlerinden de faydalanılmıştır.

İbn Kayyim'ın düşüncesinde insanın mahiyeti hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. İsmail Şimşek tarafından yazılan, “İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Ruh-Beden Düalizmi ve İnsan” makalesi, Tritton tarafından kaleme alınan “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl makalesi” makale düzeyinde ön plana çıkmaktadır.

Ruh

Sözlükte r-v-h kökünden isim olan ruh; geçmek, gitmek; (hava) rüzgârlı olmak; (bir şey) ferah verici olmak; nefes anlamlarına gelmektedir.² Terim olarak ise “İnsanın hayatietini sağlayan, idrak edici ve bilici unsuru” olarak tanımlanmaktadır.³

Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), ruhların latîf varlıklar olduğunu ve letâfeti sebebiyle bu ismi aldığını, bununla birlikte emr-i ilâhîden bir emir olduğunu zikretmektedir. Yine o, iki türlü ruhtan bahsetmektedir: Birincisi yaratıklara can veren ruh, diğeri ise

² Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fî ġaribi'l-Ķur'ân*, thk. Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz (Beyrut: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, ts.), “rvh”, 281; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Emîn Muhammed Abdulvehhâb - Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1999), “rvh”, 5/355-365.

³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/187-192.

kalpleri aydınlatan ruhtur. Yaratıklara can veren ruh insanın özü ve mahiyetini ifade etmektedir. Gönülleri aydınlatan ruhun Allah Teâlâ'nın bir lutfu olduğu anlaşılmaktadır. O, bu ikinci ruh hakkında şu âyeti delil olarak zikreder:⁴

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا

“İşte böylece sana da emrimizle ruhu vahyettik.”⁵

Ebû Hamîd el-Gazzâlî de (ö. 505/1111) ruhun iki anlama gelebileceğini kaydeder “Birincisi latif bir cisim olup membaî cismânî kabın oluklarıdır. Bu sebeple bedene dağılmış damarlar aracılığıyla bedenın diğer azalarına ve cüzlerine nükseder.” Diğerı ise, insanda bulunan “ıdrak edıcı ve bilıcı latife” dir.⁶ Onun bu şekilde bedenın biyolojik idamesiyle idraki birbirinden ayırdığı ancak her iki mefhuma da ruh denilebileceğı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Şehâbeddîn Suhreverdi (ö. 632/1234) ise ruh hakkında konuşmanın zor bir iş olduğunu ifade etmekte, bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) “Ruh Allah Teâlâ'nın gerçek yönüyle malum olunmasını kendisine has kıldığı bir şey olup, ruh ile alakalı ‘O var olan bir şeydir.’ demekten öte bir söz söylemek caiz olmaz.” sözünü nakletmektedir.⁷

Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) ise ruhu “İdrakten akılların aciz kaldığı, emir âleminde nazil olan hayvani ruh üzerine terkip olan insanda; bilen, anlayan, latîf bir varlıktır.” şeklinde

⁴ Ebû Nasr Abdullâh b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, ed. Kâmil Mustafâ el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 202-203, 386.

⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), cş-Şûrâ 42/52.

⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 3/3-4.

⁷ Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Suhreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Mahmûd el-Şerîf - Abdulhalim Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 2/241, 243.

tanımlanmaktadır.⁸ Tehânevî'ye (ö. 1158/1745) göre ise ruh “mücerret insânî latife”dir.⁹

Yukarıda yapılan tanımlardan ruhun farklı anlamlara gelebileceği anlaşılmaktadır. İnsan idrakinin ruh olarak isimlendirildiği görülmektedir. Ruh tanımlarının sûfilerle kelamcılar arasında pek bir farklılığın olmadığı söylenebilir.¹⁰

Rûh konusunda müstakil bir eser kaleme alan İbn Kayyim, kendisinden önceki müktesebata uygun olarak ruhun farklı anlamlarda kullanıldığını dile getirmektedir. Bazen ruhun, Allah Teâlâ'nın Rasulüne vahyettiği Kur'an (eş-Şûrâ 42/52), bazen de vahiy (el-Mu'min 40/15) anlamına geldiğini belirtmiştir.¹¹ Bununla beraber, bedenin hayatının kendisi ile mümkün olması ayrıca kendisi ile yaşamın meydana gelmesi sebebiyle rîh'in (rüzgâr) ruh diye isimlendirildiğinin altını çizmektedir.¹²

İbn Kayyim, zatı itibariyle nefis ile ruhun aynı şeyler olduğunu,¹³ öldürülen¹⁴ ve kabzedilen ruhun nefsin kendisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Nefis ile ruh arasındaki tek farkın sıfatlar yönünden olduğunu, ruh, tâbi olduğu vasıflara göre nefis-i emmâre, nefis-i levvâme ve nefis-i mutmainne ismini aldığı dile getirmektedir. Ayrıca nefis mutlak olarak zikredildiğinde bununla mezmum (kötü) sıfatların kastedildiğini, bu sıfatlar yerini iyi ve övülmüş özelliklere bıraktığında ise ruh diye adlandırıldığını

⁸ Seyyid Şerîf el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Mînşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazilet, 2004), “rûh”, 97.

⁹ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Mevsû'atu keşşâfi iştilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1997), “rûh”, 1/885.

¹⁰ Süleyman Uludağ, “Ruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Aralık 2023).

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî (Riyad: Dâru 'Atââtî'l-İlm, 2019), 615.

¹² İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 615-616.

¹³ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 616.

¹⁴ İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*. çev. İbrahim Tüfekçi - Harun Ünal. (İstanbul: İnsan Yayınları, Gündoğdu Matbası.), 3/217.

¹⁵ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 619.

belirtmektedir.¹⁶ Ruhun, bedenin kendisi ile kaim olduđu şey, bedenın taşıyıcısı ve bütün kuvvetlerin merkezi olduđunu belirten İbn Kayyim, ruhun görme mahalline izafe edilince göz, işitme mahalline izafe edilince kulak ismini aldıđını, bununla birlikte görenin, işitenin, anlayanın, sevenin, emir ve yasađa muhatap olanın ruh olduđunu vurgulamaktadır.¹⁷ Allah Teâlâ'nın ihsanlarının kalp ve ruha indiđine işaret etmektedir.¹⁸

İbn Kayyim, ruhun gücünün kalbin gücünden daha şiddetli olup cezbесinin de kalbin cezbесinden kat kat fazla olduđuna dikkat çeker. Yine o ruhun görmesinin kalbin görmesinden üstün ve özel olduđunu söyler. Organlar kalbe itaat noktasında zaman zaman isyan edebilirken kalbin ruha karşı böyle bir tavrının muhal olduđunun altını çizер.¹⁹ Ruh ve karakterin düzgün oluşunu yaratılış ve şekil düzgünlüğüyle ilişkilendirir, buna göre yaratılışı düzgün olan kimselerin huylarının ve ortaya koyduđu işlerin de güzel olacağını bunun aksine yaratılış ve şekildeki bozulma ölçüsünde ahlak ve fiillerde yozlaşmanın vuku bulacağını zikreder.²⁰

İbn Kayyim, ruh ile beraber sır kavramına yer vermiştir. Sırrın iki tanımından birincisine göre o ruhtur, diđer tarife göre ise ruhun mevcudiyetine bađlı bir manadır. O mutasavvıfların sırrın ruh ile ilişkisini, ruhun beden ile olan ilişkisine benzettiklerini, bedendeki organların en şereflişinin kalp, kalpten daha şereflişinin ruh, ruhtan daha latifinin ise sır olduđunu dile getirmiştir.²¹

Ruhun itminan (huzur) bulmasını, ruha vaat edilene duyduđu özlemle açıklayan İbn Kayyim, kişinin özlemle beraber gelen korkuyu, vaadin sağladığı itminan ile bertaraf edeceğini, ruhun vaat olunan şeyle karşılaşacağına inandıđı, elde edeceğini bildiđi ve kesin olarak emin olduđu zaman huzura kavuşacağını belirtmektedir.

¹⁶ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/217.

¹⁷ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/217.

¹⁸ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/320.

¹⁹ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/224-225.

²⁰ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/380-381.

²¹ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/369-370.

İlmin, ihsanın, ihlasın, sevginin, tevekkülün hatta sadâkatin de bir ruhu bulunduğunu, insanların bu ruhlar hususunda farklı derecelere ayrıldığını, bazılarının bu ruhlar galip gelip ruhani olurlarken, kimilerinin de bundan nasibi olmayıp sefil, hayvani bir karaktere bürüneceğini izah etmektedir.²²

Akıl

Akıl (‘aql) sözcüğü lügatta “menetmek, tutmak, sımsıkı kavramak, engellemek, bağlamak” anlamlarına gelmektedir.²³ İbn Akîl (ö. 513/1119), aklı “Kalpte hak ile batılı ayırt eden bir nurdur.” şeklinde tarif etmektedir.²⁴ Aklın pek çok tanımı yapılmış olup bunlardan bazıları şöyledir: “İnsan bedeniyle müteallik ve Allah Teâlâ’nın yaratmış olduğu rûhânî cevherdir”.²⁵ “Allah Teâlâ’nın dimağda ışık, kalpte nur kıldığı cevherdir.”²⁶ “İnsan bedenine yönetmek, tasarruf etmekle bağlı soyut bir cevherdir.” Diğer bir görüşe göre, “Akıl, nefis-i natıkanın bir kuvvetidir.” Bazı mutasavvıfların ise Cebrail’e, ruh-ı a‘zama ve arş-ı mecîde, akl-ı evvel adını verdikleri belirtilmektedir.²⁷ Aklın, nefis ve ruh arasındaki çekişmede ruha destekçi olduğu da zikredilmektedir.²⁸

Muhâsibî’den (ö. 243/857) beri sufilerde dünyevî ve uhrevî olmak üzere aklı iki kısma ayırma geleneği bulunduğu ifade edilmiştir. Söz konusu durum, Hakîm et-Tirmizî’de (ö.320/932) daha belirgin biçimde görülmektedir. Tirmizî, aklı yalnız iman-küfür bağlamında incelemeyip, müminleri de kendi arasında avam-havâs ekseninde bir tasnife tabi tutmuştur.²⁹

²² İbn Kayyim, *Kitâbu’r-Rûh*, 620-621.

²³ İsfahânî, *el-Mufredât*, “‘aql”, 444-445; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “‘aql”, 9/327.

²⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), “akl”, 98.

²⁵ Curcânî, *et-Ta’rîfât*, “el-‘aql”, 128.

²⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, “el-‘aql”, 2/1201.

²⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “akl”, 97-99.

²⁸ Soner Sağlam, “‘Risâletü’n-Nushiyye’ ve ‘Vagz-ı Azat’ta Nefis Terbiyesi”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (Mayıs 2017), 352.

²⁹ Fehmi Soğukoğlu, “Kelâm ve Tasavvuf’ta Aklın Fonksiyonel Tasnifi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 515.

Aklı sınıflara ayıran ifadeler İslâmî literatürün ilk devirlerinden itibaren göze çarpmaktadır. Zira kaynaklarda Hz. Ali'nin bir şiirinde aklı matbû ve mesmû olmak üzere ikiye ayırdığı kaydedilmektedir. Gazzâlî, akıl kelimesinin eş sesli olduğunu ve akılla dört ayrı anlamın kastedildiğini dile getirir. Ona göre aklın birinci manası, insanı hayvandan ayırt eden özellik; ikincisi manası mümeyyiz çocukta gelişen, zarurî ilim, temyiz bilgisidir. Üçüncüsü, tecrübelerden edinilen bilgidir. Dördüncüsü ise kişinin geçici lezzetleri terk edip, işlerinin akıbetini kavramasıdır.³⁰ Gazzâlî akılla, genelde ilimleri idrak eden şeyin kastedildiğini ve bunun kalbin kendisi olduğunu zikretmektedir.³¹

İbn Kayyim el-Cevziyye “selim bir akıl ve düşünen bir kalp” ifadesiyle düşünme eyleminin merkezini kalp kabul ettiğini belirterek Gazzâlî'ye muvafakat etmektedir. O, aklın canlılığını, iyi bir şekilde algılama ve idrak etme gücü ve kalitesi, eşyanın fayda ve zararını ayırt etme melekesi ile açıklamaktadır. Bunu Allah'ın dilediği kişilere lütfettiği bir nur olarak görmekte ve bu nurda insanların farklı derecelerde olduğunu söylemektedir. Aklın kalp ile bağını, nurun göz ile ilişkisine benzetmektedir. Aklın nurundan söz eden İbn Kayyim, nefsanî arzulara uymanın bu nuru söndüreceğinin ve kalp gözünü kör edeceğinin altını çizmektedir. Kişinin hevâsına uyduğu vakit düşünce ve görüşünün alt üst olacağını, nefsinin güzeli çirkin, çirkinin güzel; hakkı batıl, batılı hak göstereceğini, böyle bir kimseye ise tezekkür, tedebbür ve öğüdün faydasız olacağını belirtmektedir.³²

O, akıllı kişiyi Allah'ın kendisine bahsettiklerini muhafaza eden, lütfedilen fuhûhâtı nefse karşı koruyan kişi olarak vassfeder.³³ Akla ve şeriata tabi olmayı ilim olarak adlandırır.³⁴ Bedenin haramlardan uzaklaşmasını, aklın ve dinin yasakladığı şeylerden kaçınmakla izah eden İbn Kayyim, bu suretle nefis dünyanın ağırlıklarından kurtulup kalp

³⁰ Soğukoğlu, “Kelâm ve Tasavvuf'ta Aklın Fonksiyonel Tasnifi”, 514.

³¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/4.

³² İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/349-350.

³³ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/320.

³⁴ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/360.

toprağı temizlendiği vakit ilim ve marifet tohumlarını kabul edeceğini ileri sürerek akıl ve dinin yasakladığı şeylere uymanın sonucuna dikkat çeker.³⁵

İbn Kayyim, ibadetlerin nefsi adet ve alışkanlıklardan kurtarıp yalın akıllara benzemeye meylettireceğinden söz eder. Bu vesileyle nefsin ilim ve marifetlerin suretlerine açık ve kabiliyetli bir hale geleceğini dile getirir.³⁶ Allah'ı zikretmekle nimetlenmenin, ona itaat ile zevk almanın nimetlerin en üstünü olduğunu ve bunun ancak akıl nuru ve yardımcı hidayet ile idrak edilebileceğini ifade eder.³⁷ Buna ilave olarak, sevilen şey tanındıkça kalbin meylinin ziyadeleşeceğini, düşünce mekanizması bir şeyle meşgul oldukça onu tanımanın da artacağını vurgular.³⁸ Bu ifadeyle, akıl bir şeyle ne kadar meşgul olursa kalp o şeyi o ölçüde arzulayacağı anlaşılmaktadır.

Ruha dair müstakil bir eser de kaleme alan İbn Kayyim, insanın manevi yönüyle oldukça alakadar bir alim olup bu hususta detaylı açıklamalar yapmakta, ruhun nefis ile ilişkisinden eserlerinde sıkça söz etmektedir.

Kalp

Kalp kelimesi lügatte “bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şekilden başka bir şekle dönüştürmek ve çevirmek, bir şeyin içini dışına çıkarmak” manalarına gelmektedir.³⁹ Kur'an'da ve hadislerde fuâd, sadr, lüb, nuhâ ve rû gibi terimler umumiyetle kalp anlamında kullanılmıştır.⁴⁰ Türkçede kalp için, gönül ve can tabirleri kullanılmaktadır.⁴¹ Hakîm et-Tirmîzî, kalbin tek bir yönünün olmadığını farklı boyutlarının bulunduğunu anlatmaktadır. O, kalpten söz edilince kalp, sadr, fuâd ve lübb olmak üzere dört

³⁵ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/369-370.

³⁶ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/85.

³⁷ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/330.

³⁸ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/347.

³⁹ İsfahânî, *el-Mufredât*, “kalb”, 531; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “kalb”, 11/269.

⁴⁰ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Aralık 2023).

⁴¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “kalb”, 423.

tabakanın anlaşılacağını ifade etmektedir.⁴² Abdülkerîm Kuşeyrî'ye (ö.465/1072) göre kalp, tıpkı ruh gibi iyi huyların yeridir ve ruhlar nasıl sevgi yeri ise kalpler de maarif yeridir.⁴³

İmam Gazzâlî'ye göre kalp, “Rabbânî ve ruhânî bir latîfe ve inceliklerdir. Cismânî bağı olan bu latîfe insanın hakikatidir. İdrak eden, kavrayan ve bilen; muhatap alınan ve muâteb olan, kınanan ve mükellefiyet altında olan odur. Yine onun cismânî kalp ile de bir alakası bulunur.” Gazzâlî bu bağlantıyı mükâşefe ilminin konusu olması sebebiyle ve ruhun sırrını ifşa anlamına geldiği için -ki bu hususta Rasulullah'ın (s.a.v.) dahi konuşmadığını zikreder- daha fazla izah etmekten içtinap etmiştir.⁴⁴ Gazzâlî'nin ve mutasavvıfların kalp tariflerinin büyük ölçüde paralel olduğu söylenebilir.⁴⁵ Tehânevî ise “Kalp; rûhânî, rabbânî, latîfedir. Cismânî kalp ile mutaallıktır. Cismin arazlarla, sıfatlarla vasıflanmakla bağlantılı olması gibi, o insanın hakikatidir.”, “Saf nûrânî bir cevherdir. O, ruh ile nefis arasındır. Bu cevherde insanilik tahakkuk eder.” ifadelerine yer vermiştir. Tehânevî, kalple nefsin, nefis ile ruhun, ruh ile aklın kastedildiğini, nefsin kalp olarak adlandırılmasının bedeninde olmasından kaynaklandığını dile getirmektedir.⁴⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye Allah'ın kalpleri kendisinin bilinmesi, sevilmesi ve irade edilmesi için halk ettiğini, kalplerin hiç şüphesiz marifetin ve muhabbetin irade olunması için bir mahal kılındığını zikretmektedir.⁴⁷ İbn Kayyim, bu noktada Kuşeyrî ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır.⁴⁸ Kalplerin tüm kontrolünün

⁴² Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık 2015), 38-39.

⁴³ Ebu'l-Kâsim Zeynu'l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdulhalim Mahmûd - Mahmûd bin eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1431), 1/203-206.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/3.

⁴⁵ Curcânî, *et-Ta'rifât*, “kalb”, 150; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “kalb”, 423.

⁴⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, “kalb”, 2/1335.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâ'id*, thk. Muhammed Azîz Şems (Riyad: Dâru 'Atââtî'l-İlm, 1440/2019), 38.

⁴⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/203-206.

Allah'ın iradesine bağılı olduğunu da ayrıca ifade etmektedir.⁴⁹ Kendisine ihsan edeni sevmenin, kötülükte bulunana da buğz etmenin kalbin yaratılış fitratıyla ilgili olduğunu anlatmaktadır.⁵⁰ İbn Kayyim, nefis ve kalbin birbiriyle olan münasebetini, kalbi hükümdara, nefsi ise ona makamca en yakın ve hususi adamına benzeterek açıklamaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki kalp, nefis üzerine hâkimiyet kuran, nefis ise kalbe itaat ve boyun eğen bir konumundadır veya en azından öyle olması gerekmektedir. Ayrıca nefsi, kalbin sırlarına ve özel işlerine vâkıf kabul etmektedir.⁵¹

İbn Kayyim'e göre kalp iki kısımdır: İlki Rahmân'ın arşı mesabesindeki kalptir ki bu kalpte nur, hayat, saadet, sekînet, neşe ve tüm hayırlar bulunur. Şeytanın arşı olan ikinci kısım kalpte ise, darlık, zulüm, ölüm, hüzün, tasa ve gam vardır.⁵² Müellif kalplerin hasletlerinden birini yitirmekle hastalanacağını, bu durumun helake sebebiyet vermekle birlikte hiçbir faydasının bulunmayacağını dile getirir.⁵³ Ona göre, kalbin tüm hastalıklara duçar olması, muhabbet mertebesini yitirmekle tahakkuk eder. Aksi mevzu bahis olduğunda; muhabbet ağacı kalbe dikilip, samimiyet, ihlas ve sevgiliyi takip suyu ile sulandığı zaman çeşit çeşit meyveler her daim devşirilir. Bu öyle bir ağaçtır ki kökü kalbin tam ortasındadır, dalları ise sidretü'l-muntehaya uzanır.⁵⁴

İbn Kayyim'a göre, insanın latîf ve ince müdrikesi, riyazetle berraklaşıp yoğun meşgalelerden alakası kesilince, bu müdrikenin hükmü, bedeni kaplayan kalp ve ruhun hükmü mesabesinde olur. Bilginin hükmü de ruha ve kalbe yönelik olur.⁵⁵ İbn Kayyim, canın sıkıldığı ve kalbin sarsıldığı bir zamanda kalbin sekînet ayetleri ile büyük bir teselli bulacağını ifade eder. Kul sekînet haline eriştikten

⁴⁹ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/321.

⁵⁰ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/33.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâu ve 'd-devâ'*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2019), 230.

⁵² İbn Kayyim, *el-Fevâ'id*, 39.

⁵³ İbn Kayyim, *el-Fevâ'id*, 41.

⁵⁴ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/9, 11.

⁵⁵ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/51.

sonra kalbine uğrayan duygulardan rahatsızlık duymayacağı gibi onun canı da sıkılmaz. Bu sükûnet kişinin imanını, yakın ve sebat gücünü artırmaya yeter. Yine ona göre, sekînetteki ruhla kalp canlanıp nurla ışıldar ve aydınlık bulur, kuvvet ile sebat bulur, istikrar elde eder ve dinamikleşir. İman kalbe hayat, nur ve kuvvet meyvesi sunar. Kalp, nurla iman delillerini keşfeder, hayat bulmak suretiyle gafletten teyakkuz eder ve uyanık olarak sabra sarılır, elde ettiği kuvvetle nefis, heva ve şeytana galip gelir.⁵⁶ Kalpler, kabiliyetlerine göre nurları müşahede bulunurlar. Bu nurlar bazen zayıf kimi zaman da kuvvetli olurlar.⁵⁷ Nur, kalbe yerleşip kalpte doğarsa, kalpten organlara akseder ve eseri yüzde, gözde müşahede edilir, sözde ve amelde malum olur. Bazen güçlenir ve nihayet o kişi bu nuru apaçık görür. Bunun nedeni ise kalbin ahkâmımın kulu çevrelemesi ve kulun nefsin ahkâmından uzaklaşmasıdır. Mizaç ve nefsin sıfatları başka, kalbin özellikleri ile ruhun sıfatları başkadır.⁵⁸

İbn Kayyim, kişiye kalp katılığından ve Allah'tan uzak olmaktan daha şiddetli bir helak isabet etmediğini, cehennem bu kasvetli kalpleri eritmek için yaratıldığını, Allah'tan en uzak olan kalbin katı kalp olduğunu, katı kalbin gözyaşı akıtamayacağını ifade eder.⁵⁹ İbn Kayyim, kalpte altı adet yerin bulunduğunu, kalbin bunların etrafında dönüp dolaştığını, bu yerlerden üçünün alçak olan süslenen dünya, konuşan nefis ve vesvâs şeytan olduğunu belirtir. Ona göre diğer üç yüce yer ise izah edilen ilim, irşat edilen akıl ve ibadet edilen ilahtır.⁶⁰

İbn Kayyim, eserlerinde kalp tezkiyesi ve özelliklerine dair pek çok bilgi vermiş, bu meseleye önem atfederek uzun uzadıya izahlarda bulunmuştur. Nefsin durumu gibi kalbin durumu ve ilişkilerine yer yer temas etmiştir.

⁵⁶ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/394, 397.

⁵⁷ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/59.

⁵⁸ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/202.

⁵⁹ İbn Kayyim, *el-Fevâ'id*, 142.

⁶⁰ İbn Kayyim, *el-Fevâ'id*, 144.

Nefis

Nefis (çoğulu enfûs, nufûs [أنفس-نفوس]), sözlükte “ruh, can, hayat, varlık, zat, insan, kişi, beden, kan, kardeş, nezd, akıl”,⁶¹ “nefes, hevâ ve heves, hayatın ilkesi, bedenden kaynaklanan süflî arzular”,⁶² “azamet, izzet, görüş, kötü göz, bir şeyin cevheri, hamîyyet, işkence, ukûbet, arzu, murad”⁶³ manalarına gelmektedir. İslâm’ın ilk dönemlerinde nefsin tarifini yapmaya ihtiyaç duyulmadığı ifade edilmektedir.⁶⁴ İslâm öncesi dönemde ise kalp, akıl, ruh ve nefis sözcükleri bulunmakla beraber, günümüzde anlaşıldığı şekilde bir mana barındırmamaktaydı. İnsanın manevi yapısını anlatmak için en çok kullanılan kavram kalp kavramıydı. Kalp teriminin aynı zamanda diğer üç kavramla aynı anlamı ifade ettiği görüşü de bulunmaktadır.⁶⁵

Hâris el-Muhâsibî nefsin daha çok mahiyeti üzerinde durmuş, nefsi insanın hata yapan, gaflete düşürülen olumsuz bir yetisi olarak düşünmüştür. O nefsin bu yanlıgılarının şuurlu bir tercihle olmadığını, nefsin kendisi için iyi ve güzelin nerede olduğunu bilmediğinden bu hataya düştüğünü belirtmektedir. Muhasibi’ye göre nefsin tabiatını değiştirmek ve öldürmek mümkün değildir.⁶⁶

Abdulkerîm el-Kuşeyrî “Nefis mutlak olarak zikredildiğinde ne varlık ne de cisim kastedilir.” demektedir. Nefisten maksadın kulun çirkin ahlâk ve işleri olduğunu dile getiren Kuşeyrî, “insan kalbine konulmuş ve kötü ahlâkların merkezi olan bir latifenin” isminin de nefis olabileceğini ileri sürmektedir. Buna mukabil ruhun “insan kalbinde yerleştirilen ve güzel huyların merkezi olan bir latife” olduğunu dile getirmektedir. Ona göre iyi vasıfların yeri kalp

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, “nfs”, 14/233-235.

⁶² Süleyman Uludağ, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Kasım 2023).

⁶³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 545.

⁶⁴ Uludağ, “Nefis”.

⁶⁵ Mustafa Çağrı, “İnsanın Manevi ve Zihinsel Boyutunu İfade Eden Dört Kur’an Terimi: Kalp, Ruh, Nefis, Akıl” *Diyanet Aylık Dergi* (Aralık 2017), 7.

⁶⁶ Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Kasım 2023).

ve ruh, kötü özelliklerin yeri ise nefistir. Nefis de kalp de bir bütünün parçaları mesabesinde değerlendirilmektedir.⁶⁷

Gazzâlî nefsi iki mânâda ele almaktadır: “Birincisi Âdemoğlundaki şehvet ve öfke gücünü bir araya getiren latifedir. İkincisi ise insanın hakikati olan lâtifedir. Bu lâtife ise insanın zâtı/özüdür.” Gazzâlî nefsi, “rabbânî ve ilâhi latife”,⁶⁸ “mânevî bir cevher”, “insandaki bilen ve anlayan latife”, “hakiki insan ve insanın kendisi” şeklinde açıklamaktadır.⁶⁹ Tehânevî ise “nefsin hakikati ruhtur, ruhun hakikati ise Hak’tır” demektedir.⁷⁰

İbn Kayyim, nefsin kelime olarak “ruh, kan, beden, zatlar”⁷¹ anlamına geldiğini söylemekte ve onu “kötü huy ve davranışlar” olarak da tanımlamaktadır.⁷² Ona göre nefis ile ruh zatı bakımından aynıdır, fark ise sıfatlarıyla alakalıdır.⁷³ Ayrıca o, nefsin tek olduğunu, bazen emmâre, bazen levvâme, bazen de mutmainne olduğunu, insanların çoğunda ağırlıklı olanın nefs-i emmâre olduğunu söylemektedir. İbn Kayyim, nefs-i mutmainneyi beşerî nefisler içinde sayıca en az ama Allah katında değeri en yüksek nefis olarak görmektedir.⁷⁴

İbn Kayyim, insan nefsinde kuvvet-i talep (istek kuvveti) ve kuvvet-i imsâk (alıkoyma kuvveti) olmak üzere iki kuvvetten söz etmektedir. Buna göre Allah’ın hoşnutluğunu kazanmada kuvvet-i talep kullanılmaktadır. Allah’ın tayin ettiği hudutları çiğnememe hususunda ise kuvvet-i imsâka başvurulduğunu dile getirmektedir.⁷⁵ Nefsin, kendisine daha hoş bir şey sunulmadıkça sevdiği şeyden

⁶⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/203-204.

⁶⁸ Latife kavramının açıklaması için ayrıca bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma’ İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 362.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/3-4.

⁷⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1718.

⁷¹ İbn Kayyim, *Kitâbu’r-Rûh*, 2/613-615.

⁷² İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 2/7.

⁷³ İbn Kayyim, *Kitâbu’r-Rûh*, 2/617.

⁷⁴ İbn Kayyim, *Kitâbu’r-Rûh*, 2/742.

⁷⁵ İbn Kayyim, *el-Fevâ’id*, 18.

vazgeçmeyeceği bir yaratılış üzere olduğuna dikkat çeker.⁷⁶ Nefsin başıboş olması halinde kendisinden hayır namına bir şey sadır olmayacağını, çünkü nefsin cahil, zalim, kaba, zorba,⁷⁷ tembel ve şehveti arzulamaya meyilli oluşundan bahseder.⁷⁸ Buna ilave olarak müellif nefislere ilim ve hayrın ilhamı arz olunduğunda bu yönde hareket edeceğini de vurgular.⁷⁹

İbn Kayyim, nefsi betimleyen ifadelerinde onun Allah'a teslim olmak ile huzura ereceğinin ve böylece Allah'ın koruması altına gireceğinin ayrıca düşmanlarından bu suretle emin olacağını altını çizer.⁸⁰ Kazaya rıza göstermek nefsin en ağrına giden şey olup, nefsin mizaç, arzu ve iradesine aykırı olmasına karşın kazaya razı olması halinde *“Ey itminana ermiş ruh! Dön Rabbine, sen ondan razı, o senden razı olarak. Haydi, gir kullarımın içine, gir cennetime.”*⁸¹ hitabına mazhar olacaktır.⁸²

İbn Kayyim'a göre insan fıtratına en zor gelen şey nefsin karakterinin değiştirilmesidir. Yalnız bu karakteri ıslah etmenin en kısa yolu güzel ahlaka sahip olmaya çabalamaktır.⁸³ Ayrıca İbn Kayyim, nefsi arındırmanın hasta bedenleri tedavi etmekten çok daha zor oluşunu açıklamakta ve riyazet, mücadele ve halvet gibi metotlarla nefsini tezkiye etmeye çabalayan kişinin, rasullerin getirdiği usullerin dışına çıktığında kıt bilgisi ile kendi kendini tedavi etmeye çalışan hasta mesabesinde olduğunu dile getirmektedir. Kısacası nefis tezkiyesinde rasullerin usullerinden başkasının takip edilemeyeceğini düşünmektedir.⁸⁴

⁷⁶ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/47.

⁷⁷ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/259.

⁷⁸ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/84.

⁷⁹ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/173.

⁸⁰ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/30.

⁸¹ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Erişim 9 Temmuz 2023). el-Fecr, 89/ 27-30.

⁸² İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/181.

⁸³ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/260.

⁸⁴ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/262.

İbn Kayyim'a göre, nefsi cezbeden üç grup vardır. Bunlardan ilki nefsi şeytani huyla ahlaklanmaya çağıran kibir, haset, büyüklük, taşkınlık, eza, şer, fesat ve aldatma; ikincisi insan nefsini hayvani ahlakla ahlaklanmaya çağıran şehvet; sonuncusu ise insanı melek ahlakına çağıran ilim, ihsan, nasihat, iyilik ve itaattir.⁸⁵

İbn Kayyim el-Cevziyye kalbi hükümdara, nefsi ise şeytanın arkadaşı olup sıfatlarında ona benzerlik gösteren⁸⁶ ve kalbin komutası altında bulunan, sultana makamca en yakın ve hususi olan adamına benzettir. Kalbe en çok isyan edenin yine nefis olduğunu vurgular. Ayrıca hükümdarı (kalbi) alt etmek için düşmanın (şeytanın) ilk hedefinin nefis olduğunu açıklar.⁸⁷ Bunun yanı sıra kalbin nefsin fakirliğinden etkilendiğini ve nefsin fakir olması halinde kalbin zenginliğinin pek faydasının olmayacağını söyler. Zenginliğin iyilik ve güzelliğin kalpten nefse; zararın ve güçlüğü ise nefisten kalbe doğru olduğunu bu yüzden kalbin gerçek zenginliğinin, nefsin zenginliğiyle⁸⁸ olduğunu izah eder.⁸⁹

Çalışıp çabalamakla yeni huy ve melekeler kazanmanın mümkün olduğunu belirten İbn Kayyim, birlikte yaşanıp içli-dışlı olunan kişilerin huylarından etkilenip ahlak ve amel bakımından en kötü insanlardan olunabileceği gibi, kâmil insanlarla sohbet etmek ve beraber olmakla da iyi huy ve fiiller kazanılabileceğini zikreder.⁹⁰

İbn Kayyim, nefse dair genel kanaatlerini, kalp, ruh ve akıl ile ilişkisini, bunlarla olan etkileşimini belirtmiştir. Nefis ile yakından ilgili olan bu kavramları kavramak suretiyle nefsin daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir.

⁸⁵ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/290.

⁸⁶ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/320.

⁸⁷ İbn Kayyim, *ed-Dâu ve'd-devâ*, 230.

⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, nefis zenginliğini; istikamet, dünyevî ve nefsanî hazlardan temizlenmek ve riyâdan kurtulmak olarak tanımlamaktadır. bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ṭarîku'l-hicreteyn ve bâbu's-sa'âdeteyn* (Kahire: Dâru's-Selefiyye, 1394/1974), 39.

⁸⁹ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/350-351.

⁹⁰ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 2/380-381.

Nefsin Mertebeleri

Nefis, kelim, felsefe ve tasavvuf ilim dallarını ilgilendiren bir konu olsa da bu konudaki literatür daha çok tasavvuf eksenli gelişmiştir. Tasavvufi gelenekte nefsin üçlü dörtlü ve yedili tasnifleri bulunmaktadır. Genel olarak nefis mertebelerinden söz edildiğinde yedili tasnifle sıkça karşılaşılmaktadır. Yedili tasnife göre nefis mertebeleri: nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i râziyye, nefis-i marziyye, nefis-i sâfiye (kâmile) şeklinde sıralanmaktadır.⁹¹ Gazzâlî, nefsi: nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime ve nefis-i mutmainne olmak üzere dört basamakta incelemektedir.⁹² Nefis-i kâmile makamı haricindeki nefis mertebeleri için Kur'an'dan delil getirildiği ifade edilmektedir.⁹³ Hasan Kamil Yılmaz, tasavvufun ilk dönemlerinde nefsin üç veya dört mertebede değerlendirildiğini aktarmaktadır.⁹⁴ Buna göre İbn Kayyim'in nefsi üç mertebede ele almasının ilk dönem zâhidliğini benimsemesinden ileri geldiği söylenebilir.

İbn Kayyim el-Cevziyye, nefsin zâtı itibariyle tek olduğunu, sıfatları itibariyle de üç mertebesinin bulunduğunu kabul etmektedir.⁹⁵ Ayrıca o, nefsin tek olduğunu bazen emmâre, bazen levvâme, bazen de mutmainne olduğunu, ancak insanların çoğunda ağırlıklı olanın nefis-i emmâre olduğunu belirtmektedir.⁹⁶ İbn Kayyim'e göre nefis-i mutmainne beşeri nefisler içerisinde sayıca en az ama Allah katında değeri en yüksek olan nefistir.⁹⁷ Böylece ona göre nefis mertebeleri: nefis-i emmâre, nefsi levvâme ve nefis-i mutmainne olmak üzere üç çeşittir.⁹⁸

⁹¹ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 304.

⁹² Adem Yıldız, *İmam Gazzâlî'ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 74.

⁹³ Hasan Bulut, "Tasavvufi Bir Bakış Açısıyla Nefis", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Bahar 2020), 171.

⁹⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 304.

⁹⁵ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 2/617.

⁹⁶ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 1/341.

⁹⁷ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 2/742.

⁹⁸ İbn Kayyim, *Medâricu's-sâlikîn*, 3/217.

Nefs-i Emmâre

Emmâre kelimesi, Arapça e-m-r kökünden mübalağalı ism-i fâildir. Nefs kelimesi semâî müennes olduğu için onun sıfatı olarak müennes sîgasıyla gelmiştir. Nefs-i emmâre, “emredici nefis” manasında Arapça bir sıfat tamlamasıdır. Nefsin en düşük mertebesine verilmiş bir isimdir.⁹⁹

Bu isimlendirme Kur’an-ı Kerim’de Yûsuf sûresinde geçen şu ayetten iktibas edilmiştir:

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

“(Bununla beraber) nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder; Rabbim acıyıp korumuş başka. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir.”¹⁰⁰

Bununla beraber Kur’an’da sıfat tamlaması olarak nefs-i emmâre kalıbı bulunmamaktadır. Hadislerde de bu terkibe rastlanmamıştır.

İbn Kayyim ise nefs-i emmâreyi, “kötülenen nefis, her çeşit kötülüğü emreden nefis” şeklinde kaydetmektedir. Ona göre, Allah’ın yardımı dışında kötülüğü emretmek bu nefsin karakteristik özelliğidir. İbn Kayyim, nefs-i emmârenin kötülüğü emretmesi ve daima buna çağırması ile ilgili Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “Muhakkak ki hamd Allah’a aittir. Ona hamd eder, ondan yardım diler, ondan mağfiret dileriz. Nefislerimizin şerrinden, amellerimizin kötülüklerinden ona sığınırız. Allah kimi hidayete erdirirse saptıracak yoktur. Kimi de saptırırsa, onu da doğru yola erdirtircek yoktur.”¹⁰¹ hadisini delil getirmektedir. İbn Kayyim, nefiste

⁹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “Nefs-i Emmâre”, 546.

¹⁰⁰ Yûsuf 12/53.

¹⁰¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u l-kebîr (el-Câmiu’ş-şahîh)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996) 3/405 (No.1105).; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sunen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: Dâru l-İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1431), 1/609 (No. 1892).

kötülüğün gizli olarak bulunduğunu, nefsin çirkin fiilleri işlemeyi arzuladığını, Allah'ın kulunu nefsi ile baş başa bırakması sonucunda kulun helaka duçar olacağını bildirir,¹⁰² nefs-i emmârenin her türlü kötülüğün başı olduğunu dile getirir.¹⁰³

İbn Kayyim, Allah'ın mutmain nefsi, emmâre nefis ile giriştiği harbe karşı desteklediğini, bu savaşta ruha ait askerlerin komutanının melek, hükümdarının ise iman ve yakın olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca o, nefs-i mutmainnenin dostunun melek, nefs-i emmârenin dostunun ise şeytan olduğunu açıklamaktadır.¹⁰⁴

İbn Kayyim'a göre kötülüğü emreden nefis (nefs-i emmâre), şeytanın vesveselerinin odağı, batılın ve kötülüğün kendisine süslü gösterildiği nefistir. Tûl-i emel bu nefisten kaynaklanır. Her kötülüğün barınağı bu nefistir.¹⁰⁵ Nefs-i emmâre yapısı gereği mutmain nefsin icra ettiği güzel bir ameli ifsat için kötü bir işte bulunur. İman ve tevhit mutmain nefiste yerleşince bunu da bozmaya çabalar. Nefs-i emmâreye tâbiyyetin sonucu bu dünyada esaret olup kabirdeki durum daha kötüdür. Kıyametin mahkûmiyeti ise bu ikisinden şiddetlidir.¹⁰⁶

İbn Kayyim kötülüğü emreden nefsin akıl ve kalbi aldatan yönüne dikkat çeker ve bu nefsin, en değerli ve hoş şeyleri kerih gösterdiğinden bahseder. Bundan mütevellit pek çok kişinin süttan kesilmiş bebek kadar dahi iyi bir amel ortaya koymayı istememe noktasına geldiğini dillendirir.¹⁰⁷ Nefse Allah yolunda yapılan bir amel ve onun rızasını kendi hevâ ve arzularının üstünde tutmak kadar zor gelen bir şey bulunmadığını belirten müellif, aksi durumda nefs-i mutmainne için de heva ve hevese uymak kadar ağır gelen başka bir şeyin olmadığını aktarır. İbn Kayyim'e göre, melek kalbin

¹⁰² İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 2/639.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetu'l-lehân min meşâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Azîz Şems (Riyad: Dâru 'Atâati'l-İlm, 2019), 1/128-129.

¹⁰⁴ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 2/640.

¹⁰⁵ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 2/640.

¹⁰⁶ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 2/642, 643.

¹⁰⁷ İbn Kayyim, *Kitâbu'r-Rûh*, 2/644.

sağ yanında nefs-i mutmainne ile birlikteyken şeytan ise kalbin sol tarafında nefs-i emmâre ile beraberdir.¹⁰⁸ Nefs-i emmârenin güçlendiği yerde mutmain nefis kuvvet kaybeder. Öyle ki kişinin nefs-i mutmainnesi bir daha yaşam emaresi bulunmayacak derecede ölebilir.¹⁰⁹

İbn Kayyim’e göre nefs-i emmâre ve nefs-i mutmainne insanda aynı anda bulunmakla beraber kuvvet yönüyle farklılık arz etmektedir. Şayet nefs-i mutmainne güçlü olursa şeytanın kalbe olan tasallutu başarısız olacak ve çabası boşa çıkacaktır. Eğer ki nefs-i emmâresi güçlenirse ters oranda nefs-i mutmainnesi zayıf düşecek ve böylece şeytan kalbi kontrol altına alıp kalpte dilediği gibi hükmedecektir.¹¹⁰

İbn Kayyim, nefs-i emmâreden daima kötülüğü emreden, süfli arzuların peşinde, mutmain nefse karşı şeytanla iş birliği eden nefis olarak bahsetmekte, emmâre nefis ile mutmainne nefsin daima bir savaş içinde olduğundan söz etmektedir.

Nefs-i Levvâme

Arapça l-v-m kökünden türeyen levvâme, fa‘âlatun vezninde mübalağalı ism-i fâildir. Sözlükte “kınanacak bir şey yaptığından dolayı bir kişinin değerini düşürmek, azarlamak” manasına gelmektedir.¹¹¹ Nefs-i levvâme terkibi Kur’an-ı Kerim’de Kıyâmet suresinin ikinci ayetinde geçmektedir: وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ “Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim (diriltilip hesaba çekileceksiniz).”¹¹² Tasavvuf istilâhında nefs-i levvâme “Bir parça kalbin nuru ile nurlanmış, o nur ölçüsünde uyanıklık kazanmış nefistir. Levvâme sıfatını almış nefis yaptığı kötü işlerin farkındadır,

¹⁰⁸ İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 360.

¹⁰⁹ İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 215.

¹¹⁰ İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 238.

¹¹¹ İsfahânî, *el-Mufredât*, “İvm”, 588.

¹¹² el-Kıyâmet 75/2.

yani gafletten bir parça sıyrılmıştır. Bu yüzden kendini kınar ve onları yapmak istemez.” şeklinde kaydedilir.¹¹³

İbn Kayyim nefs-i levvâmenin ne olduğu hususunda ihtilaftan söz etmektedir. Bu ihtilafa göre levvâme iki çeşittir. Birinci görüşe göre levvâme, Arapçada sürekli renk ve hal değiştirmek mânâsında “televvum”den gelmektedir, buna göre aynı durum ve halde kalmayıp sürekli değişkenlik gösteren nefistir. Diğer görüşe göre ise levv (Arapçada kınamak anlamına gelir.) kelimesinden türemiştir. Bu görüş sahiplerine göre bu nefisin mümin olup olmadığı tartışmalıdır. Hasan-ı Basrî mümin olduğunu zikreder. Bu görüşte olanlardan bir grup: “Bu nefis, müminin onu günaha sokan sonra da işlediği günah sebebiyle mümini kınayan nefsidir.”¹¹⁴ demektedir.

İbn Kayyim levvâmeyi iki kısma ayırır: kınanan ve kınanmayan levvâme. Kınanan levvâme, Allah ve meleklerin kınadığı, cehalet ve zulüm sahibi nefistir. Kınanmayan levvâme ise kişinin bütün gücüyle mücadelede bulunmasına rağmen Allah’a itaatte taksiratta bulunan, bu yüzden kendini kınayan nefistir ki kınanmayan nefis budur. İbn Kayyim, nefislerin en yücesini Allah’a taat hususunda kendisini azarlayan, onun rızası doğrultusunda kınayanların kınamasına katlanan, kınamalardan korkmayan nefis olarak görür. İcra ettiklerinden memnun olup, kendisini kınamayan ve Allah için kınayıcıların kınamasına tahammül etmeyen kimsenin nefsinin ise Allah’ın kınadığı nefis olduğunu öne sürer.¹¹⁵

İbn Kayyim, nefs-i levvâmenin; itaat ederek, severek, isteyerek, iman ederek ve karşılığını umarak Allah’a teslim olduğunda, Rasulullah’ın (s.a.v) “Ey Bilal! Bizi namazla rahata

¹¹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “Nefs-i Levvâme”, 547.

¹¹⁴ İbn Kayyim, *Kitâbu’r-Rûh*, 2/636-639; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye İbn Kayyim, *İğâsetü’l-lehfân min mesâyidi ş-şeytân*, thk. Muhammed Aziz Şems (Riyad: Daru Ataatil İlm, 2019), 1/128-129.

¹¹⁵ İbn Kayyim, *Kitâbu’r-Rûh*, 2/636-639.

kavuştur.”¹¹⁶ ve “Dünyadan bana, kadınlar ve güzel koku sevdireldi. Namaz ise göz aydınlığım kılındı.”¹¹⁷ sözlerinden fayda ve zenginlik elde ettiğinde, nihayetinde bu nefsin ve kalbin huyu haline geldiğinde nefsin mutmainne olacağını beyan eder.¹¹⁸

İbn Kayyim nefsi levvameyi kınanan ve kınanmayan olmak üzere iki grupta incelemiştir: Şayet nefis zalim ve cahil ise o kınanan levvâmedir, Allah için kınayıcıların kınamasından çekinmeyen kişinin sahip olduğu nefis ise kınanmayan levvâmedir.

Nefs-i Mutmainne

Arapçada “t-m-n” kökünden gelen itmi’nân; “sarsıntıdan/endişeden sonra sükûna ermek, yatışmak, huzura kavuşmak, tatmin olmak, emniyete kavuşmak”¹¹⁹ mânâlarına gelir. Mutmainne, “itmi’nân”ın müenneslik tâ’sı almış ism-i mef’ûl formudur. Nefs-i mutmainne terkihi ise Arapça, “doyuma, huzura, rahata kavuşmuş nefis” anlamına gelir.¹²⁰ Bu terkihi Kur’an-ı Kerim’de Fecr suresinde şu şekilde geçmektedir: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ¹²¹ “Ey huzura kavuşmuş insan!” Bir hadis-i şerif ise şu lafızlarla rivayet edilmiştir: أَخْرَجِي أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ ¹²² “Allah’ın bağışlamasına ve hoşnutluğuna çık ey huzura ermiş nefis!”¹²²

İbn Kayyim el-Cevziyye, nefis-i mutmainne için, “Nefis şayet Allah Teâlâ’ya meyleder, onun zikriyle mutmain olur, onunla buluşacağı günü hasretle bekler, yakınlık için vesile arayışında olursa işte bu mutmain nefistir.”¹²³ demektedir. İbn Kayyim

¹¹⁶ Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *es-Sunen*, thk. Şuayb Arnâvut (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-İlmiyye, 1430/2009), 7/338 (No. 4985).

¹¹⁷ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sunen* (Kahire: Mektebetu’t-Ticâratî’l-Kubrâ, 1348), 7/61 (No. 3939).

¹¹⁸ İbn Kayyim, *Tarîku’l-hicareyn ve bâbu’s-sa’âdeteyn*, 40.

¹¹⁹ İsfahânî, *el-Mufredât*, “tmn”, 400.

¹²⁰ Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “Nefs-i Mutmainne”, 548.

¹²¹ el-Fecr 89/27.

¹²² Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, *el-Musned* (Mısır: Dâru’l-Hicr, 1999), 2/114-115 (No. 789).

¹²³ İbn Kayyim, *İğâsetu’l-lehfân*, 1/127.

mutmain nefsi ahlaki güzellik ve faziletlerle süslenmiş nefis olarak da tanımlamaktadır.¹²⁴ O, esasında nefsin tek bir nefis olduğunu sıfatları yönüyle farklılık arz ettiğini, bazen emmâre bazen levvâme, kimi zaman da mutmainne olduğunu, bunun yanında insanlarda en çok bulunanın nefs-i emmâre olduğunu en azının ve Allah katında en şerefli nefsin de mutmainne nefis olduğunu belirtmektedir.¹²⁵ Mücahede eden insanın itminan bulmuş nefis derecesine ermek için çabalaması gerektiğinin de altını çizmektedir.¹²⁶

İbn Kayyim, nefsi mutmainne mertebesine erişerek huzur bulan birinin girdiği hallerin, Allah’a itaat konusunda nefsi ile mücahede içerisinde olan kimsenin elde ettiklerinden daha yüce olduğunu zikreder. Nefsiyle mücahede edenin ameli her ne kadar fazla ve meşakkatli de olsa, tümüyle Allah’a yönelen ve huzur bulan kimsenin amelinin kıymet ve niteliğinin daha üstün olduğunu beyan eder.¹²⁷ Ona göre, Hz. Ebu Bekir’in (r.a) diğer sahabeye üstünlüğü amel çokluğu nedeniyle değildir. O, haiz olduğu dereceyi kalbinde taşıdığı başka bir şeyle elde etmiştir. İbn Kayyim, imanın cihat kadar çileli bir amel olmamakla beraber üstünlüğünü ve sıddıkların derecelerinin mücahit ve şehitlerin derecelerinden daha yüksek olduğunu ifade etmektedir.¹²⁸

İbn Kayyim, mutmain nefsin karşısında kötülüğü emreden nefsin durduğunu, nefs-i mutmainne her ne zaman ortaya iyi bir amel koysa kötülüğü emreden nefsin bunu bozmaya çalıştığını, buna karşılık meleğin emmâre nefsi, yaptığı işler sebebiyle kınayıp mutmain nefsin amellerini işlemesi için teşvik ettiğini öne sürmüştür. Ona göre, bu nefsin kuvvetinin kaynağı hayırlı ameller olup bütün işi amellerini ihlas ile yaparak imanın lezzet ve tadına erişmektir. Mutmain nefse en zor ve ağır gelen şey ise Allah için yaptığı fiilleri şeytan ve kötülüğü emreden nefisten korumaktır.¹²⁹

¹²⁴ İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/362.

¹²⁵ İbn Kayyim, *Kitâbu’r-Rûh*, 2/742.

¹²⁶ İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/341.

¹²⁷ İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/342.

¹²⁸ İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/342.

¹²⁹ İbn Kayyim, *Kitâbu’r-Rûh*, 2/641-642.

İbn Kayyim’a göre, melek nefs-i mutmainne ile beraber kalbin sağ tarafında bulunurken, şeytan ise kalbin sol tarafında emmâre nefis ile birlikte. Bu savaş kişinin dünyada bulunduğu zamanın sonuna kadar tüm şiddetiyle sürmektedir.¹³⁰

Ahlak güzelliği ve ahlaki faziletlerle temizlenmiş nefsin, kişinin kalbinin geniş oluşuna, gönül zenginliği ve şahsiyetinin olgunluğuna delalet ettiğini dile getiren İbn Kayyim, böyle bir kimsenin ıstıraplardan korunacağını, acılara tahammül gösterip rahat bulacağını ifade etmektedir. Gömleğini gasp edene cübbesini verecek hale gelen kişinin nefsinin zevk ve arzularından felah bulduğunu söylemektedir.¹³¹

İbn Kayyim el-Cevziyye, nefs-i mutmainnenin şehvetler ve masiyetlerle kirlenip zayıfladığının, böylelikle nefs-i emmârenin güçlendiğinin, nihayetinde hüküm ve idarenin kötülüğü emreden nefsin eline geçip mutmain nefsin bir daha hayat bulamayacak derecede ölebileceğinin altını çizer. Bu aşamaya gelindiğinde kabirdeki ölünün durumundan farksız olacağını, acı ve ıstıraplarla dolu bir hayatın sahibi olacağını ileri sürer.¹³²

İbn Kayyim, nefs-i mutmainneyi ulaşılabilecek nefis mertebelerinin zirvesi olarak telakki eder. Ona göre bu, arınmış ve kurtulmuş olan, Allah’ın kendisinden razı olup cennetine girmesini buyurduğu nefistir. Bununla birlikte ahlaki meziyetlerle donanmış bu nefsin, nefs-i emmârenin galip gelmesi ile geri dönüşü olmayacak şekilde yitirilebileceğini ileri sürer.

SONUÇ

İslami ilimlerde yüze yakın eser telif eden İbn Kayyim, tasavvuf alanına da yönelmiş ve birçok eser ortaya koymuştur. Bu eserlerin büyük bir kısmı nefse ve onun tezkiyesine yönelik olmuş, bir kısım eserlerinde de müstakil başlıklar halinde incelenmiştir. Bu

¹³⁰ İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 360.

¹³¹ İbn Kayyim, *Medâricu’s-sâlikîn*, 1/362.

¹³² İbn Kayyim, *ed-Dâu ve ’d-devâ*, 215.

konuda; Medâricü's-sâlikîn, ed-Dâ' ve'd-devâ', İğâsetü'l-lehfân, Tarîku'l-hicareteyn, Ravzatü'l-muhibbîn, Vâbilü's-şayyib, el-Fevâ'id, Uddetü's-sâbirîn, er-Rûh, Zâdü'l-me'âd başta olmak üzere pek çok kıymetli kitaplar telif etmiştir.

Ebul Ferec İbnu'l- Cevzî'den büyük ölçüde yararlanmakla birlikte, Gazzâlî, Kuşeyrî ve Muhâsibî gibi büyük mutasavvıflardan etkilendiği görülmektedir. Eserlerinde yaptığı atıf, iktibas, eleştiri ve şerhlerden anlaşıldığı kadarı ile kendisinden önceki sufi büyüklerden faydalandığı, tamamıyla bağımsız bir tasavvuf anlayışının olmadığı rahatlıkla gözlenmektedir. Bununla beraber anlayış ve üslup açısından özgün biri olduğu da anlaşılmaktadır.

İbn Kayyim'in, nefis ile yakın ilişkisi olan akıl, ruh ve kalp kavramlarına dair tanımlamaları, Gazzâlî ve Kuşeyrî'nin tarifleriyle örtüşür. Nefsî kötü sıfatların yeri, kötülüğe meyleden ve şehvetleri arzulayan bir latife olarak ele alır. Ruhun nefis ile aynı cevher olduğunu, ancak ayırımın zatta değil sıfatlarda bulunduğunu aktarır. Bilginin kaynağının ve idrakin merkezinin kalp olduğunu kabul eder. Nefs-i emmâre ile nefs-i mutmainnenin sürekli bir mücadele halinde olduğunu belirtir. Kişinin, nefs-i emmâre ve nefs-i mutmainne arasındaki çekişmede, ağır basan hangisi ise o mertebeden addedileceğini ifade eder. İnsanların çoğunun nefs-i emmâre makamında, pek azının ise nefs-i mutmainne mertebesinde olduğunu ileri sürer. Yine bu makamlarda, insanların derece bakımından farklılıklarının olduğunu altını çizerek. Cevziyye, nefsi; nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne olmak üzere üç mertebede inceler.

KAYNAKÇA

Bulut, Hasan. “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11 (Bahar 2020), 165-188.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîlet, 2004.

Çağırıcı, Mustafa. “İnsanın Manevi ve Zihinsel Boyutunu İfade Eden Dört Kur'an Terimi: Kalp, Ruh, Nefis, Akıl” *Diyanet Aylık Dergi*, (Aralık 2017), 7-9.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. Daru'r-Risaleti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1430.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî - Türkî, Muhammed b. Abdulmuhsin et-. *el-Müsned*. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.

Erginli, Zafer. “Muhâsibî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhasibi>

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2010.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye. *ed-Dâ' ve'd-devâ'*. thk. Muhammed Ecmel el-İslahi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1., 2019.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Fevâ'id*. thk. Muhammed Aziz Şems. Riyad: Daru Ataatil İlm, 4., 1440.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Aziz Şems. Riyad: Daru Ataatil İlm, 3., 2019.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye. *Kitâbü'r-Rûh*. thk. Muhammed Ecmel Eyyûb El-İslâhî. Riyad: Daru Ataatil İlm, 3., 2019.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn Kur'ani Tasavvufun Esasları*. çev. İbrahim Tüfekçi - Harun Ünal. 3 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, Gündoğdu Matbası., ts.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye. *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn*. Kahire: Daru's-Selefiyye, 3. Basım, 1394.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbakı. Dâru İhyâu'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1431.

İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdulvehhab- Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. 18 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.

İsfehânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz. Beyrut: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, ?

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *er-Risâle*. thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud bin eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1431.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. Kahire: Mektebetu'l-Ticareti'l-Kübra, 1. Basım, 1348.

Sağlam, Soner. “‘Risâletü’ n-Nushiyye” Ve ‘Vagz-ı Azat’ Ta Nefis Terbiyesi”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (Mayıs 2017), 349-351.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî. *el-Lüma'*. ed. Kamil Mustafa Hindawi. Lübnan: Dar Al-Kutub Al-İlmiyah, 2007.

Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, ts.

Soğukoğlu, Fehmi. “Kelâm ve Tasavvuf'ta Aklın Fonksiyonel Tasnifi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020), 513-540. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.713192>

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-. *Avârifü'l-Maârif*. thk. Mahmud el-Şerîf - Abdulhalim Mahmud. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Şimşek, Halil İbrahim. “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık 2015), 35-48. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.526081>.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. çev.

Abdullah el-Halidi. thk. Ali Dahruc - Rafik el-Acam. Lübnan-Beyrut: Mektebetu'l-Lübnan, 1997.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi 'u'l-kebîr (el-Câmiu's-sahîh)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1., 1996.

Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalb--kalp>

Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis>

Uludağ, Süleyman. “Ruh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh>

Yıldız, Adem. *İmam Gazzâlî'ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf Ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ, 2., 2017.

BÖLÜM II

Kelam ve أسباب ومظاهر الغلو في فكر الكلامي والمذاهب الإسلامية İslam Mezheplerinde ‘Gulüv’ün Nedenleri ve Tezahürleri

Moustafa ALSHAWİ¹
Hüsnü TURGUT²

المدخل

انتشر مصطلح الغلو في العصر الحاضر، والذي شكّل فكراً منحرفاً أَدَّى إلى خلل واضح في الفكر والعقيدة والسلوك، فظاهرة الغلو دخيلة على المجتمع، ولقد أخذت هذه الظاهرة من الاهتمام والدراسات ما لم يأخذ غيرها، لاختلاف الآراء حولها، فهذه الظاهرة لها انعكاساتها على حياة الجماعات والأفراد، على طول العصور وعلى اختلاف الأماكن، وقد عانت الكثير من الشعوب من سلبات هذه الظاهرة.

¹ Öğr. Görevlisi, Gaziantep Üniversitesi, Azez İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep/Türkiye, Orcid: 0000 0003 0095 9513, mustafa.shawi@hotmail.com.

² Dr. Öğr. Üyesi., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Bingöl/Türkiye, Orcid: 0000-0002-7837-4243, hturgut@bingol.edu.tr.

فكانت هذه الدراسة لتوضيح مفهوم الغلو، وأسبابه، وموقف أهل السنة الوسطي منه، بصورة منهجية وفق كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم.

مشكلة البحث: للغلو الأثر السلبي في سلوك الإنسان واعتقاده، من هنا تبرز مشكلة البحث، فالغلو يبدأ من هرم المجتمع فيفسد المجتمع بعد فساد الهرم، تسعى هذه الدراسة إلى سد بعض الثغرات في تبيان أسبابه وظواهره، وذكر المذهب الوسطي عند أهل السنة والجماعة، علماً أن كل فرقة في المذاهب الإسلامية تدعي أنها الفكر الوسطي بين المذاهب الأخرى.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في:

1. أن الغلو له اتصال بالواقع المعاصر، وهذا ما لا يمكن تجاهله، وخاصة أن هذا المصطلح قد ساد فيه شيء من الغموض. لتناوله من قبل المتكلمين الغربيين والعرب.

2. أن مصطلح الغلو قد أصبح حدثاً عالمياً، يستخدم من قبل الإعلام الغربي والعربي باتهام أي تيار إسلامي به، بغية تشويه صورة الإسلام والمسلمين، وإيصال فكرة للمجتمعات كافة أن كل التيارات الإسلامية مغالية. تهدف الدراسة إلى:

1. توضيح الغلو.
2. توضيح نهي الشارع عن الغلو.
3. توضيح كيفية تأويل النصوص عند الفرق المغالية.
4. موقف العلماء من ظاهرة الغلو.
5. موقف أهل السنة الوسطي من الغلو.

استندت هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي والوصفي.

الدراسات السابقة:

1. مشكلة الغلو في الدين في الحصر الحاضر الأسباب- الآثار- العلاج.
(اللوحيق: ٤٢٠هـ).

2. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، (اللوحيق: ٤١٢هـ).

3. ظاهرة الغلو في الدين في العصر الحديث، (محمد عبد الكريم: ٤١١هـ).

تعريف الغلو والفكر

لقد حذر الله عزوجل أهل الكتاب من ممارسة الغلو، واعتبره يتنافى مع أصول الدين، لما يترتب عليه من العقاب، وقد جاء في القرآن العظيم ما يحذر أهل الكتاب بالغلو في الدين، وحذرهم من الاسترسال فيه بغير وجه حق، واعتبره القرآن السبب الوجيه في انحرافهم عن التوحيد وجادة الصواب.

الغلو لغة: الغلو بضم الغين، وهو مشتق من الجذر الثلاثي (غ، ل، و) وهو مجاوزة الحد،³ ومأخوذ من "غلا في الأمر غلواً أي: تجاوز حده"⁴ وفي معجم الوسيط: من تشدد في الدين وجاوز الحد فهو غال.⁵ ويقال عن السلعة إذا تجاوز سعرها

³ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1399)، 388/4.

⁴ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندأوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421)، 57/6.

⁵ مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط (دار الدعوة، د.ت)، 660/2.

الحد بأنها سلعة غالية. وغلا في الأمر غلوأً، تشدد وتصلب حتى جاوز الحد.⁶
وقال ابن منظور: غلا في الدين، جاوز حده، والغلو في الدين، أي: التشدد فيه.⁷
فالغلو هو التشدد والإسراف ومجاوز الحد، ويطلق الغلو على كل من تجاوز الحد المعين له.

وقد عرفه العلماء بعدة تعريفات، وقد ذكرها أهل الأصول والتفسير، وقد عرفه الشاطبي رحمه الله بقوله: "الغلو: هو المبالغة في الأمر ومجاوزة الحد فيه إلى حيز الإسراف"⁸ فالغلو إذن هو المبالغة ومجاوزة الحد إلى حد الإسراف. وقد قسمه الزمخشري (ت: 538هـ) إلى قسمين: غلو حق وغلو باطل، فقال: "غلو حق أن يفحص عن حقائقه ويفتش عن أباعد معانيه ويجتهد في تحصيل حججه، وغلو باطل أن يتجاوز الحق ويتخطاه بالإعراض عن الأدلة واتباع الشبهات".⁹ والكثير من المفسرين أضافوا معنى تجاوز الحد والامتناع عند مرورهم على كلمة الغلو. ومن هنا يتضح لنا أن الغلو لا يقتصر في الاعتقاد فقط، فهناك غلو في العبادة، وهناك غلو في السلوك أيضاً.

آيات النهي عن الغلو

⁶ محب الدين السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري (بيروت: دار الفكر، 1994)، 23/2.

⁷ محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 132/15.

⁸ أبي اسحاق الشاطبي، الاعتصام (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)، 304/1.

⁹ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، 2005)، 63.

لقد ورد النهي عن الغلو في عدة مواضع، وقد بينها المفسرون أثناء تفسيرهم للقرآن الكريم، فمنها:

قال تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) [المائدة: ٧٧].

وهذه الآية تدل على أن الخطاب موجه لليهود والنصارى حسب رأي القرطبي والبيضاوي وغيرهم.¹⁰

سبب ذكر حديث إياكم والغلو

هذا الحديث رواه أصحاب السنن والإمام أحمد عن ابن عباس رضي الله عنهما يقول: لما كان غداة مزدلفة قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: (القط لي حصي)، فلقطت له سبع حصيات من حصي الحذف، فأخذهن وصار ينفضهن بيده، ويقول: (بمثلهن فارموا)، ثم قال: (أيها الناس، إياكم والغلو في الدين، وإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين)،¹¹ والغلو هو التجاوز والزيادة على المشروع، وهذا وإن كان في حصي الجمار فإنه عام في الواقع، يعني: إياكم أن تظنوا أن الرمي بالحصي الكبار أبلغ فتخالفوا سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فتهلكوا، وتكونون غلوتم في ذلك، (فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو)، وهو تجاوز الشيء المشروع،

¹⁰ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 6/252؛ الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، 2/318؛ البيضاوي و محمد مرعشلي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 2/355.

¹¹ أحمد بن محمد الشيباني ابن حنبل، مسند الإمام أحمد (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت)، 1/215 رقم: 1851.

وهذا يكون في كل الدين، فإذا تجاوز الإنسان ما شرعه الله كان طريقاً إلى الهلاك، ومنه الغلو في الحب¹².

معنى الغلو في الدين

عندما ننظر في الآيات الكريمة نجد أن الله عزوجل قد حذر أهل الكتاب اليهود والنصارى من الغلو في الدين، قال تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ). [المائدة: ٦٨] وقال تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ) [المائدة: ٧٢] وبما أن الغلو هو مجاوزة الحق فيكون الغلو في هذه الآيات هو المجاوزة في الاعتقاد بأن المخلوق يضاهي الخالق، وأن المخلوق بيده الضر والنفع وأنه شريك للإله.

من خلال الآيات السابقة تبين أن اليهود والنصارى قد وقعا في الغلو في حق أنبيائهم، قال محمد سيد طنطاوي: "وقد غالى أهل الكتاب في شأن عيسى - عليه السلام - أما اليهود فقد كفروا به ونسبوه إلى الزنا، وافتروا عليه وعلى أمه افتراء شديداً، وأما النصارى فقد وصفوه بالألوهية، فوضعوه في غير موضعه الذي وضعه الله فيه، وهو منصب الرسالة، وكما غالوا في شأن عيسى - عليه السلام - فقد غالوا أيضاً في تمسكهم بعقائدهم الزائفة، مع أن الدلائل الواضحة قد دلت على بطلانها وفسادها".¹³

¹² عبدالله بن محمد الغنيمان، شرح فتح المجيد، تحقيق دروس صوتية تم تفرغها، د.ت، 13/59.

¹³ محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط (القاهرة: دار نخبة مصر للطباعة والنشر، 1997)، 1/1336.

وقد ورد النهي عن الغلو في الأحاديث الشريفة، عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم (وإياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين).¹⁴ وقال أيضاً: (لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم؛ إنما أنا عبد فقولوا: عبد الله ورسوله).¹⁵

مفهوم الفكر

الفكر: هو أعمال الخاطر، والفكرة كالفكر، وقد فكر في الشيء وأفكر فيه وتفكر بمعنى كثير الفكر، والتفكر اسم التفكير.¹⁶ ولقد غلب التفعيل بكلمة فكر لكثرة تعلق حياة الإنسان به.

ويعد التفكير بأنه عملية معالجة للمعلومات وتصنيفها ومقارنتها وتقييمها، ثم صياغتها بما يعبر عنه لغوياً أو سلوكياً أو غيره. وهو حاجة ضرورية إنسانية شرعية، وبدونه يفقد الإنسان دوره في الحياة.

الغلو في تفسير النص عند مفكري المذاهب الإسلامية

مع ظهور الحركات الإسلامية، برز العلماء والمفكرون الذين يدافعون عن المذهب وذلك بإيراد الأدلة من القرآن والسنة النبوية المطهرة، وغالوا في تفسير الآيات القرآنية نصرةً لمذهبهم. ومنهم كانت غايته في المغالة هو هدم الإسلام وأساسه، ومنهم من كانت غايته حفظ الدين ولكنه هدم الدين من حيث لا يشعر. ويرى نللينو "نشأت

¹⁴ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، 215/1 رقم: 1851.

¹⁵ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث، د.ت)، 1271/3، رقم: 3261.

¹⁶ ابن منظور، لسان العرب، 340.

المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني الهجري في الاختلافات حول تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن".¹⁷ وقد أقسم ابن حزم قسماً برأ قبل قوله: "ما اختلف اثنان في شيء من الدين إلا في نص في القرآن أو نص في السنة، فمن قائل هذا خاص وهذا عام وهذا تأويل".¹⁸

ف نجد القائلين بالتناسخ¹⁹ قد أولوا بعض الآيات القرآنية لتكون دليلاً على فكرتهم الغالية، فلقد حاولوا أن يفتشوا عن آية يبررون فيها فكرتهم، فقالوا إن تفسير آية (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) [الأنعام: ٣٨]، وأن هذه الآية تدل على أن هؤلاء مشاركون لنا في نفوسهم بالقوة.²⁰ بل وعززوا فكرتهم وأضافوا إلى تفسيرهم تفسيراً آخر وهو قوله تعالى: (حتى يلج الجمل في سم الخياط) [الأعراف: ٤٠]، وقالوا: إن النفس الغير البرة، لا تزال تتبدل من بدن إلى بدن ألطف منه، حتى تصفو وتصير بحيث تصبح في بدن دودة صغيرة جرمها ان ينفذ في الإبرة، بعد أن كان في بدن جمل.²¹

أما المختار أبي عبيد الثقفي قد أدعى النبوة، ولم يجد إلا فكرة البداء²² لتبرير دعوته، يقول الشهرستاني: "وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء لأنه كان يدعي علم

¹⁷ عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1940)، 201.
¹⁸ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ت: 456هـ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاکر (بيروت: دار الأفاق الجديدة، د.ت)، 127/7.

¹⁹ وهو رد الروح إلى بدن غير البدن الأول.

²⁰ الحسين بن عبد الله ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا (مصر، 1949)، 42.

²¹ ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، 42.

²² وهو الظهور.

ما يحدث من الأحوال إما بوحى يوحى إليه.. وقال إذا جاز النسخ في الأحكام جاز البداء في الأخبار"²³ الذين يقولون في البداء يستخدمون آية: (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) [الزمر: ٤٧] دليلا على فكرتهم، ويعني: أنه ظهر لهم من أفعال الله ما لم يكن في تقديرهم.²⁴

بينما نجد بعض الفرق قد غالت في التشبيه، والتشبيه هو أبرز ظواهر الغلو، يقول الشهرستاني: "فرما شبهوا واحدا من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهو على طرفي الغلو والتقصير".²⁵

والفرق التي اعتمدت التشبيه، هي: (المغيرية، اليمانية، الهشامية، الكرامية، المقاتلية، الجواريسية).²⁶ ويطلق على هذه الفرق "المشبهة".

لقد اعتمد الغلاة المبادئ الإسلامية مادة لعملهم، فلقد كان ميدانهم هو القرآن والسنة النبوية المطهرة، وبدأوا بتأويل النصوص الشرعية، والتأويل اعتمده خصوم الإسلام، وبرز قبل قيام الفرق الغالية، ولم ينس الغلاة أن يرجعوا إلى القرآن ليقدموا مذهبهم باسمه في تبرير اعتماد التأويل، فقالوا في البداية: "وما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن يدل عليه"،²⁷ مستدلين بالآية (وذرُوا ظاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ)

²³ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، الملل والنحل (بيروت: دار المعرفة، 1404)، 1/198.

²⁴ محمد بن محمد بن النعمان المفيد، شرح عقائد الصادق أو تصحيح الاعتقاد (المطبعة الحيدرية، د.ت)، 24-25.

²⁵ الشهرستاني، الملل والنحل، 363.

²⁶ المطهر بن طاهر المقدسي، البداء والتاريخ (مكتبة الثقافة الدينية، د.ت)، 5/136.

²⁷ محمد بن مالك حمادي، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة (مطبعة الأنوار، 1939)، 193.

[الأنعام: ١٢٠]، (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن) [الأعراف: ٣٣]، فهذه الآيات تدل على أن هناك معاني ظاهرة ومعاني باطنة حسب رأيهم، ومن أجل شد الآخرين إلى تلك المعاني الباطنة، أكدوا أنها المهمة الأساسية التي بعثت من أجلها الشريعة، فالحقيقة لا توجد في المعاني الظاهرة بل تكون في المعاني الباطنة، أما المعاني الظاهرة فهي حجب مضطربة متناقضة، ويعتبرون أن الآيات سهلة يسيرة، لكنها تخفي معاني صعبة مستترة.²⁸

فالفرقة الخابطية²⁹ قد فسرت الآية: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أُم أمثالكم) [الأنعام: ٣٨]، أنه هناك لكل أمة رسول من نوعه، لقوله تعالى: (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) [فاطر: ٣٤]. وهم بذلك يهدمون مبدأ النبوة، ويجعلون النبوة في بني الإنسان والحيوان.

وبما أن الخوارج قد خرجوا عن سيدنا علي كرم الله وجهه بعد مسألة التحكيم فقد أولت فرقة الأزارقة³⁰ قوله تعالى: (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) [البقرة: ٢٠٤]، أن هذه الآية نزلت في حق علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.³¹

²⁸ أغناس غولدتسهير، العقيدة والشريعة (القاهرة: دار الكاتب المصري، 1946)، 242.

²⁹ إحدى فرق المعتزلة.

³⁰ إحدى فرق الخوارج.

³¹ الشهرستاني، الملل والنحل، 209.

وذهبت الفرقة الكيسانية³² إلى تأويل مبادئ الإسلام بشكل يؤدي إلى سقوطها، ويعتبرون أن الدين هو طاعة رجل، وحملهم إلى تأويل أركان الشريعة الصلاة والزكاة.. على رجال.³³

أما الفرقة الهاشمية والمنصورية فقد وضعتا التأويل بشكل يضرب معظم مبادئ الشريعة، فلقد أولتا قوله تعالى: (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا اتقوا) [المائدة: ٩٣]، على أنه من الإمام وعرفه، فقد وصل إلى الكمال والبلاغ.³⁴ ويؤكد الأشعري أن قول أبو منصور في أن هذه الأشياء أسماء رجال حرم الله سبحانه ولايتهم. انه اعتمد هذا التأويل لهدم أركان الشريعة.³⁵

وقد غالت فرقة البيانية في تفسير معنى قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) [القصص: ٨٨] يهلك كله إلا وجهه.³⁶ بل وأن رئيسهم كان اسمه بيان وإليه تنسب الفرقة، قد أول قوله تعالى: (هذا بيان للناس وموعظة للمتقين) [آل عمران: ١٣٨] أنه هو.³⁷ وأولت الفرقة المغيرية قوله تعالى: (كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر

³² إحدى فرق الشيعة.

³³ الشهرستاني، الملل والنحل، 280.

³⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، 293.

³⁵ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين (بيروت: المكتبة العصرية، 1990)، 75.

³⁶ الشهرستاني، الملل والنحل، 296.

³⁷ المقدسي، البدء والتاريخ، 130/5.

فلما كفر قال إني بريء منك) [الحشر: ١٦] أنها نزلت في حق سيدنا عمر بن الخطاب.³⁸

وقد استغلت الخطابية مبدأ التأويل، وقالت ان عبادة الأئمة واجبة، لقوله تعالى: (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي) [الحجر: ٢٩] وقد عبدوا أبو الخطاب واعتبروه إله.³⁹

وحسب الأشعري فإن الخطابية تعتبر أن هناك رسولان الأول ناطق وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، والآخر صامت وهو علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.⁴⁰ وهم بذلك يريدون هدم وتفريق الدين بتقسيم النبوة إلى ناطقة وصامتة.

وتعد الفرقة الإسماعيلية من أكثر الفرق عملاً بالتأويل، وقد مهدت ذلك بالقاعدة (أن لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل)،⁴¹ وبهم قال الجوزي معلقاً على استخدام التأويل وسيلة لتمزيق الشريعة عندهم: "ولما عجزوا عن صرف الناس عن القرآن والسنة، صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها، فقالوا: الكعبة هي النبي، والباب هو علي، ومعنى الجنابة مبادرة المستجيب بإفشاء السر، ويأجوج ومأجوج أهل الظاهر".⁴² ومن تأويلاتهم العجيبة أن التين هو العقل، والزيتون هو النفس، وأن

³⁸ الشهرستاني، الملل والنحل، 376.

³⁹ أبوسعيد نشوان، الحور العين (بيروت: دار آزال للطباعة والنشر، 1985)، 166، 167.

⁴⁰ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 75، 76.

⁴¹ الشهرستاني، الملل والنحل، 383.

⁴² جمال الدين بن محمد أبو الفرج ابن الجوزي، تلبيس إبليس (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2001)،

طور سنين هو الناطق النبي محمد صلى الله عليه وسلم عندما، والبلد الأمين هو الأساس يعني علي بن أبي طالب، وذلك في تفسير سورة التين.⁴³

1. الأسباب الإنسانية التاريخية للغلو:

إن ركني الغلو هو الإنسان والإسلام، وهما طرفي التفاعل، وبما أن الإنسان هو أحد الأركان فإن مادة العمل الحقيقية في المذاهب الإسلامية هو الإنسان، وهو الهدف فيها، ومن أجل كسب هذا الإنسان للمذهب لا بد من تقديم ما هو مناسب لعقليته وفكره، أو لا بد من طرح نظريات جديدة في الدين من أجل إضلال الناس وإبعادهم عن دينهم.

ويمكن فهم الأديان الموجودة عند العرب قبل الإسلام من خلال الآية: (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا...) [الحج: ١٧] إذن لم يكن العرب على دين واحد، بل كانت أديان متعددة، ولا شك أن هذه الأديان والعقائد قد تأصلت وثبتت في النفوس قبل ظهور الإسلام بعشرات السنين، وقد تم توارثها عبر الأجيال ولم يكن لأحد التخلي عنها، يقول الله تعالى: (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) [الزخرف: ٢٣]. وحينما ينشأ الإنسان على عقيدة منذ نعومة أظفاره، فإن هذه العقيدة تؤثر به وتتمكن منه. وإن الخوارزمي قد وضَّح أثر التصادم الذي حصل بين العقائد القديمة والإسلام عند المجتمعات، وبَيَّن كيف أن عقائدهم القديمة كانت تشكل أحد أهم الأفكار بعد دخولهم الإسلام: "ولقد ظهرت بعض الفئات تقول بأن أبي مسلم الخرساني له حظ من الإمامة وادعوا

⁴³ محمد الحسيني العلوي أبوالعالي، بيان الأديان (طهران: مطبعة مجلس، 1933)، 42.

حلول الله فيه، وفئات أمها سبناذ والمنقع وبابك وكلها اتخذت فكرة التشيع ستاراً لبث آرائها ومعتقداتها القديمة، وقد أساءت للتشيع الصحيح".⁴⁴ ويضيف محمد عبده: "جاء الموالي من عجم الفرس والرومان ولبسوا الإسلام وحملوا إليه ما كان عندهم من شقاق ونفاق، وخالفوا الله ورسوله بنهيهما الخوض في القدر".⁴⁵ ويعلق عبد العال بقوله: "المظهر الآخر قد بدأ في تفسير القرآن الكريم تفسيراً يخرج الآيات عن مدلولها اللغوي إلى تأييد لعقيدة هي إحياء لتعاليم أديان قديمة عاشت على أرض العراق، فصاغوها صياغة خاصة".⁴⁶

إن فهم الغلو من منظور أنثروبولوجي يتطلب تحليلاً دقيقاً للروابط بين الدين وثقافة المجتمع، ويتطلب تحليل التأثيرات الاجتماعية على التعابير الدينية، ويمكن فهم الغلو كظاهرة ثقافية معقدة مرتبطة بعدة عوامل اجتماعية، تاريخية، نفسية. وسنقدم بعض الجوانب الرئيسية:

- لهوية والانتماء: يُعتبر الغلو أحياناً تعبيراً عن الهوية والانتماء إلى مجموعة معينة. يمكن أن يتبنى الأفراد ممارسات غلوية لتعزيز شعورهم بالولاء لمعتقداتهم أو لجماعتهم، خاصة في سياقات تُشعرهم بالتهديد أو التهميش. وهذا ما نراه عند الشيعة والخوارج.

⁴⁴ أبي عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، *مفاتيح العلوم* (مصر: مطبعة الشروق، د.ت)، 206.

⁴⁵ محمد عبده، *الإسلام، رسالة بقلم هانوتو ورد الشيخ محمد عبده عليه، د.ت*، 32.

⁴⁶ محمد جابر الحيني، *حركات الشيعة المتطرفين* (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1954)، 40.

- الاستجابة للأزمات: في أوقات الأزمات الاجتماعية أو السياسية، قد يلجأ الناس إلى الغلو كوسيلة للتعبير عن مشاعر القلق والغضب. يمكن أن يُعتبر ذلك محاولة للبحث عن يقين في عالم مليء بالمتغيرات.

- المعتقدات والرموز: الغلو يمكن أن يتجلى في تبني معتقدات أو طقوس تُعتبر رموزاً قوية للولاء الديني. يُمكن أن يُعزز ذلك الشعور بالقداسة ويُضفي معنى على حياة الأفراد. فنجد أن أهل العراق قد تأثروا بعقيدة الفرس بتقديس الملك وجعله بمرتبة الإله، يقول الشهرستاني: "لقد غلوا في حق أئمتهم وأخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية".⁴⁷ إن دفع الإمام عن حدود البشرية إلى مرتبة الإلهية هو إسقاط له وإلغاء إمامته بل وإسقاطه من إسلاميته أيضاً. ويؤكد الجوزي بقوله: "لقد لبس إبليس على الخوارج حتى قاتلوا علي بن أبي طالب، وحمل آخرون على الغلو في حبه حتى قالوا فيه أنه إله ومنهم من يقول هو خير من الأنبياء".⁴⁸

- التفاعلات الاجتماعية: تتأثر الممارسات الغلوية بالتفاعلات بين الأفراد والمجموعات. يمكن أن تُعزز هذه الممارسات في سياقات جماعية، حيث يصبح الضغط الاجتماعي عاملاً مهماً. فالجهمية قد تأثرت بالثقافة العربية القائمة على

⁴⁷ الشهرستاني، الملل والنحل، 263.

⁴⁸ ابن الجوزي، تلبس إبليس، 102، 103.

أن الإنسان مجبر في كل أموره، وقالوا: أن الإنسان لا اختيار له، فالحيوانات لا اختيار لهم مما يجري عليهم، فهو بمثابة قول القائل سقط الجدار وجرى الماء.⁴⁹

- التاريخ والسياق: السياقات التاريخية تلعب دوراً كبيراً في ظهور الغلو. العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية تسهم في تشكيل الممارسات الدينية، مما يؤدي إلى تصعيد أو تقليل الغلو. والغلو الذي امتد إلى مبدأ الألوهية بأن يجعل مع الله إله آخر يعتبر من أخطر أنواع الغلو، وقد وصل الغلاة إلى مبدأ الألوهية عن طريق الحلول والتناسخ، يقول الشهرستاني: "إنما نشأت شبهاتهم من المذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية".⁵⁰ أما عبدالله بن سبأ فقد تأثر بديانته اليهودية وقال بأن علي كرم الله وجهه لم يمت بل سيعود من جديد عندما بلغه نبأ وفاة الإمام علي، وقد زعم في البداية أنه نبي ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله،⁵¹ وقال أن علياً لم يقتل بل توهم الناس أنه قتل، كما توهمت اليهود والنصارى أن المسيح قد قتل.⁵² ويبدو مما سبق أن السبائية كانت امتداداً لعقائد اليهودية المحرفة، وهذا التفسير المنطقي لآرائه حسب كلام الشهرستاني حيث يقول: "عبدالله بن سبأ كان يهودياً فأسلم، وقال في علي كما تقول اليهودية في يوشع بن نون".⁵³

⁴⁹ طاهر بن محمد الاسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين، تحقيق كمال الحوت (لبنان: عالم الكتب، 1983)، 63.

⁵⁰ الشهرستاني، الملل والنحل، 263.

⁵¹ عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1977)، 223.

⁵² الاسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين، 71، 72.

⁵³ الشهرستاني، الملل والنحل، 365.

جهود العلماء في التصدي لحركات الغلو

كان للفقهاء دور بارز في التصدي لحركات الغلو والتطرف، وقد وقفوا في وجهها وتصدوا لها وعطلوا أثرها السلبي على المذاهب الإسلامية، لقد بذل الفقهاء والعلماء جهوداً كبيرة في الرد على خصوم الإسلام، فالإمام أبو حنيفة قد وقف موقفاً قوياً أمام الغلاة، وتصدى لهم بما ألفه من رسائل عدة، وألف كتابه الفقه الأكبر وردّ من خلاله على الجهمية والدهرية.⁵⁴

وكذلك بذل الشافعي جهوداً كبيرة في توضيح الكثير من القضايا المتعلقة بعقيدة المسلم، ولقد ألف كتب كثيرة، وأشهرها "كتاب الأم"، ورسم في كتابه الذي ألفه في أصول الفقه المنهج والأساس في استخراج الأحكام.⁵⁵

وللإمام أحمد ابن حنبل جهوداً في الرد على الزندقة والجهمية والمعتزلة، وقد ألف كتابه المشهور: "الرد على الزندقة والجهمية فيما شكت فيه من القرآن". وفيه فند أقوال الغلاة ورد عليهم وثبت مبادئ الإسلام.

ولم يقتصر الأمر على هؤلاء العلماء، إنما نجد العالم جابر بن حيان قد ألف كتابه "الخواص الكبير" رد فيه على المانوية وفند أقوالها في الكمون، وألف حسن النوبختي وهو شيعي كتاب "فرق الشيعة" وذكر فيه أسماء الفرق الغالية، ونجد الجاحظ قد وضع كتابه "الحيوان" للرد على الزندقة، وللإمام الأشعري كتاب "مقالات الإسلاميين" أيضاً.

⁵⁴ كارول بروكلمان، تاريخ الأدب العربي (دار المعارف، 1993)، 273/2.

⁵⁵ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 293/2.

وكان واصل بن عطاء يعقد الجلسات في المسجد ويجمع بها المصلين ويبين لهم أساليب الزنادقة ويفند حججهم، وكان يناظر مشاهيرهم أمثال صالح بن عبد القدوس وغيره، وكان يقطعهم ويرد عليهم بأقل الكلام.⁵⁶ ولقد كان له تلاميذ كثير قد أعدهم علمياً ونشرهم بين الأمصار ليقفوا في وجه المشبهة والمجسمة إضافة إلى نشر مذهب الاعتزالي.

إن الصراع بين الغلاة وبين العلماء المسلمين أو بين الغلاة والإسلام نفسه كان قاسياً جداً، فلقد امتد لسنوات طويلة، وما زلنا في عصرنا الحالي نعاني من آثاره السلبية التي امتدت إلى واقعنا، فانشغال المسلمين وابداعهم في الرد على الغلاة قد صرفهم إلى حد كبير عن التقدم والازدهار في الحضارة، فلو كان هذا الإبداع في الحضارة لكان قد قَدَّم خدمة كبيرة للإنسان والحضارة الإسلامية، فشدة هذا الصراع قد استنزفت الكثير من طاقة علماء الإسلام، ووقع الإنسان المسلم ضحية الكثير من الآراء والمبادئ الغربية عن الدين والبعيدة عن وسطية الإسلام وسماحته.

الموقف الوسطي الإسلامي من حركات الغلو، الإمام الغزالي نموذجاً
الوسطية: جاء لفظ "وسط" في عدة معاني، فتأتي اسماً لما بين طرفي الشيء، ومنه يقال جلست وسط الدار،⁵⁷ وتأتي بمعنى عدل، يقال: وسط الشيء وأوسطه أعدله،⁵⁸ وتأتي بمعنى الوسط بين الجيد والردى.⁵⁹

⁵⁶ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 45/2.

⁵⁷ ابن منظور، لسان العرب، 426/7.

⁵⁸ ابن منظور، لسان العرب، 430/4.

⁵⁹ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (بيروت: دار العلم للملايين، 1990)، 304/4.

أما الوسطية اصطلاحاً: إن الوسطية اصطلاحاً تعددت تعريفاتها بحسب وجهة من يعرفها، لكنها بالنسبة لنا هي اتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً وعملاً. لأن كل ما جاءنا من النبي صلى الله عليه وسلم ليس فيه غلو ولا يدعو إلى تطرف، إنما يدعو إلى الاعتدال والسماحة والوسطية.

كل مسلم يشعر وبدون تفكير عميق بوسطية الإسلام في المبادئ والمذاهب والأفكار، وذلك من خلال نظرته العامة إلى عقائد الإسلام وأصوله وأخلاقه وأحكامه، يقول الله عزوجل في كتابه العزيز (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) [الإسراء: ٨٢]. يكاد يجمع أهل اللغة والمفسرون على أن معنى قوله تعالى (أمة وسطاً)، أي: عدولاً خياراً، يقول الأستاذ محمد قطب: "إن الوسطية هي التوازن، والتوازن هو العدل، وسطاً في كل شيء متوازن"⁶⁰ ويعلق الشيخ محمد رشيد رضا قائلاً: "إن الوسط هو العدل والخيار، وذلك أن الزيادة على المطلوب في الأمر هو الإفراط، والنقص عنه تفريط وتقصير، ولكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة".⁶¹ وقد أشار الطبري في تفسيره معنى "وسطاً" أن الله تعالى إنما وصفهم لتوسطتهم في الدين، فلا هم أهل غلو، ولا هم أهل تقصير، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها.⁶²

⁶⁰ محمد قطب، منهج التربية الإسلامية (القاهرة: دار شروق، 1988)، 28/1.

⁶¹ محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار (مصر: الهيئة المصرية العامة، 1990)، 4/2.

⁶² محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري (بيروت: دار المعرفة، 1990)، 5/2.

أما في الأحاديث النبوية، عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: (ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً).⁶³ فالوسطية هي اتباع النبي صلى الله عليه وسلم، من غير غلو ولا تقصير، واختيار الأيسر بين الأمور ما لم يكن إثماً.

إن وسطية الإسلام تظهر من خلال استقراء وسبر عقائده وأصوله العلمية، وأخلاقه وعباداته وأحكامه. فمن فحوى النصوص نستدل على وسطية الإسلام، فهو الصراط المستقيم الموصل إلى الغاية الحميدة في الدنيا والآخرة، (اهدنا الصراط المستقيم)، وهناك نصوص كثيرة من القرآن وصف الإسلام نفسه بأنه الصراط المستقيم، يقول الله تعالى: (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله....) [الأنعام: ٥].

وليست الوسطية هي التوسط بكل شيء، لأن هذا أمر يصعب تحديده في الفكر، لكن المراد من الوسطية أنها تقع بين متضادين متباينين، فالغزالي يعرف الصراط المستقيم بأنه: "عبارة عن الوسط الحقيقي بين الأخلاق المتضادة"⁶⁴ واستشهد بقوله تعالى: (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم) [الشورى: ٥٢]، ولا شك أن أبا حامد الغزالي كان وسطياً فكرياً واعتقاداً وسلوكاً، وهذا ما تشهده كتبه، منها "الاقتصاد في الاعتقاد"، "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، وغيرها. ولا يخفى أنه على غرار المصلحين قبله، كان يسعى إلى نشر الإصلاح ما استطاع، وبادر

⁶³ البخاري، صحيح البخاري، 1305/3، رقم: 3484.

⁶⁴ مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المصنوع به على غير أهله (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 157.

بتأليف كتب عديدة، وغايته القضاء على الغلو والتطرف، وقاصداً إصلاح المجتمع، ورده إلى تعاليم الشريعة الإسلامية السمحة.

يصنف أبو حامد الغزالي الناس إلى الصراط المستقيم إلى ثلاث أصناف:⁶⁵

أولاً: صنف منهمكون في الدنيا دون التفات إلى العاقبة، وهذا طريق قد ذمه الشرع وهو مهلك.

ثانياً: صنف تجردوا للعبادة والإقبال على الآخرة، وهذا قد ورد في الشرع ما يدل على أنه مهلك.

ثالثاً: صنف متوسطون وفوا الدارين حقهما، وهم الأفضلون عند المحققين، لأن بهم قوام أسباب الدنيا والآخرة.

تصنيف الغزالي للناس على ثلاث أصناف بيّن فيه الإفراط والتفريط والتوسط بينهما، فالوسطية بنظر الإمام الغزالي هي الصراط المستقيم، فلا يترك الدنيا بالكلية، ولا يقبل عليها بالكلية، إنما التوسط في العبادة، والتوسط في أمور وشؤون الحياة، وهذا المعنى كما حكاه الغزالي في كتابه ذم الدنيا من "الإحياء" فقال: "أن لا يترك الدنيا بالكلية ولا يقمع الشهوات بالكلية، أما الدنيا فيأخذ منها قدر الزاد.. ولا يترك كل شيء من الدنيا، ولا يطلب كل شيء من الدنيا، بل يعلم المقصود..".⁶⁶ ونجد أن الغزالي في كتابه ذم الدنيا، يكشف عن أنواع المذاهب الباطلة، والطوائف الضالة،

⁶⁵ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ميزان العمل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، 158، 159.

⁶⁶ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: مطبعة المكتبة العصرية، 1992)، 77/3.

وكان ينتقدها وينتقد أصحابها، ويعتبرها أنها كلها مائلة بين الإفراط والتفريط، وكان بمقابل هذا النقد يمدح الفرقة الناجية، ويعتبرها الفرقة التي سلكت طريق المصطفى صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام.⁶⁷

ولقد بادر الإمام الغزالي لوضع الحلول للمساعدة في السير على طريق الفرقة الناجية والتي هي تسير على السير المستقيم:

1 -

لاقتداء بالفرقة الناجية؛ وهم الصحابة الكرام، كانوا على النهج الصحيح، وعلى السبيل الواضح، ما كانوا يأخذون الدنيا للدنيا، ولم يهجرُوا الدنيا بالكلية، ولم يفِرطُوا أو يَفْرِطُوا، بل كانوا في الوسط، وهو أحب الأمور إلى لمولى تعالى.⁶⁸

2 -

ستشعار الخوف والرجاء والترهيب، وهنا يشير إلى قوله تعالى: (يدعوننا رغباً ورهباً وكنوا لنا خاشعين) [الأنبياء: ٩٠].⁶⁹

3 -

راعاة قانون الشرع في العمل، حتى لا يتبع الإنسان هواه، فيكون قد اتخذ

⁶⁷ الغزالي، إحياء علوم الدين، 297/3.

⁶⁸ الغزالي، إحياء علوم الدين، 297/3.

⁶⁹ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، منهاج العابدين (مصر: مطبعة البابي الحلبي، 1337)، 62، 64.

إلهه هو، بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم بإشارته لا باختياره، فتتهذب أخلاقه.⁷⁰

وإلى هذا المعنى أشار في عبارته "إنما قبله المجتهد مقاصد الشرع، فكيفما تقلب فهو يراعي مقصود الشارع، فهو مستقبل للقبلة كالذي أحاطت به جدران القبلة"،⁷¹ وهذا الكلام دليل على الذهنية الوسطية المقاصدية للإمام الغزالي.

ولا بد أن نوضح أن المراد بمقاصد الشريعة عند الإمام حجة الإسلام الغزالي، أصولها الخمسة التي اتفقت عليها كافة الملل، ومصالحها الكلية، الضرورية والحاجية والتحسينية، ومصالحها العامة،⁷² وهذا يدل أنه لا بد للمجتهد الاحتكام إلى القواعد الكلية للشرع، ويراعي هذه المقاصد في اجتهاده، وهذا شرط ضمني حسب رأي الإمام الغزالي، فلو أن المجتهد راعى هذه المقاصد فسيجنب الوقوع في الخطأ. فينبجو من الغلو والانزلاق في المتالف.

ويضرب الغزالي مثلاً على الاختلاف في وجهة النظر بين الصحابة، ومنهم أبو بكر وعمر في مسألة العطاء، وأن الاختلاف بين الخليفين راجع إلى تباين وجهات النظر الفكرية بينهما، ولا بأس بهذا الاختلاف لطالما أن الأصل والغاية هو تحقيق مقاصد الشريعة، وبعد حكايته لما جرى بين الخليفين، يوجه جميع المجتهدين فيقول: "فليؤخذ

⁷⁰ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *تحافت الفلاسفة* (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 286.

⁷¹ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *حقيقة القولين*، تحقيق محمد بن سالم الدوسري (السعودية: مجلة الجمعية الفقهية السعودية، د.ت)، 112.

⁷² الغزالي، *حقيقة القولين*، 110؛ عبد السلام أحمد الكتوني، *المدرسة القرآنية في المغرب* (الرباط: مكتبة المعارف، د.ت)، 28.

هذا الجنس دستوراً للخلافات التي يصبو فيها كل مجتهد"⁷³ إذن فالعالم أو المجتهد عند الغزالي هو الذي يبحث عن خفيات أسرار الشريعة، ويتشوق للوصول إلى غاياتها، وحسبك من ذلك، ما صرح به الغزالي في "الإحياء" من أن "العالم لا يكون وارثاً لنبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا اطلع على جميع معاني الشريعة، حتى لا يكون بينه وبين النبي إلا درجة واحدة، وهي درجة النبوة".⁷⁴

ويرى الغزالي أن علم الكلام قد وضع بالقصد الأول، وهي حراسة عقائد الناس من تشويش المبتدعة، غير أن هذا الغرض تحول إلى ضده، عندما غلت الفرق وأسرفت في فتح بابه، فتولد ذلك من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية، وأدى ذلك لخراب البلاد وإرهاق الدماء.⁷⁵ فهم ينزلون العقائد على رأيهم ويؤولون النصوص على أهوائهم، الأمر الذي أضاع الفائدة من غاية علم الكلام. وبين ذلك في أن الاعتقاد يجب أن يكون في الاقتصاد.

ففي كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" برزت أفكار الغزالي الوسطية المعتدلة، حيث تصدى فيه لإيضاح حقيقة الكفر والإيمان، وشدد على المعتصبيين الذين يجعلون الحق وقفاً على الناظر، ويرمون المخالفين بالكفر والضلال. حيث قال: "خاطب نفسك وصاحبك وطالبه بحد الكفر؛ فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم فاعلم أنه غير بليد، قد قيده التقليد، فهو أعمى من العميان، فلا تضيع بإصلاحه الزمان،

⁷³ الغزالي، إحياء علوم الدين، 193/2.

⁷⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، 200/1.

⁷⁵ الغزالي، إحياء علوم الدين، 60، 132.

وناهيك حجة في إفحامه، مقابلة دعواه بدعوى خصومه، إذ لا يجد بين نفسه وبين سائر المقلدين المخالفين له فرقاً وفصلاً، ولعل صاحبه يميل من سائر المذاهب إلى الأشعري، ويزعم أن مخالفته في كل ورد وصدر كفر من الكفر الجلي، فاسأله من أين يثبت له أن يكون الحق وفقاً عليه، حتى قضى بكفر الباقلاني؛ إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى، وزعم أنه ليس هو وصفاً لله تعالى زائداً على الذات، ولم صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني، ولم صار الحق وفقاً على أحدهما دون الثاني؟ أكان ذلك لأجل السبق في الزمان؟ فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة، فليكن الحق للسابق عليه، أم لأجل التفاوت في الفضل والعلم؟ فبأي ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلده؟ فإن رخص للباقلاني في مخالفته فلم حجر على غيره؟ وما الفرق بين الباقلاني والكرائيسي والقلانسي وغيرهم، وما مدرك بهذه الرخصة".⁷⁶

إن الغزالي من خلال هذا النص، قد تبين أنه لم يكن لخصومه خصيماً، ولا للأشعرية ظهوراً، مع أنه أشعري، بل كان يقول الحق، والحق ما وافق القرآن والسنة النبوية، بل وعندما سأل عن مذهبه، أجابهم: "أما في المعقولات فعلى مذهب البرهان، وما يقتضيه دليل العقل، وأما في الشرعيات فعلى مذهب القرآن، ولا أقلد أحداً، فلا للشافعي علي خط، ولا لأبي حنيفة علي سند".⁷⁷

⁷⁶ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)،

77.

⁷⁷ نور الدين آل علي، فضائل الأئمة من رسائل حجة الإسلام (تونس: دار التونسية للنشر، 1972)، 46.

حتى أن الغزالي يؤكد على أن المناظرة هي في تبين الحق، وعدم المباهاة، وعدم استمالة الناس، وشبه المناظرة ليست بمن خير بين الفواحش وشرب الخمر، فاستصغر شرب الخمر. وبذلك أضع نفسه وأضع غيره.⁷⁸

من خلال النظر في فكر الغزالي يتبين لنا أمرين:

1 -

ن الغزالي قد تميز برؤية عقلانية وسطية، جعلته ينظر بنور الله ويسلك طريق الصراط المستقيم، ويزن العلوم الشرعية بميزان القرآن والسنة النبوية المطهرة.⁷⁹

2 -

ن الانحراف والغلو والإسراف سبب كل بلية وقعت في المذاهب الإسلامية، وعلة استعداد الآخرين على الإسلام. ومن أجل ذلك دافع عن الوسطية، وخدم جل وقته في تفنيد أسباب الغلو، وموارده، ودعا إلى الوسطية في الدين.

الخاتمة

لقد عانت المذاهب الإسلامية من دخول أفكار غالية على أفكارها، أدى ذلك إلى إن انحراف فكرها ودخول أفكار غريبة على مذهبها، وقد تأثرت المذاهب الإسلامية بالديانات والحضارات السابقة على ظهور الإسلام كالمسيحية واليهودية، وأدخلت

⁷⁸ الغزالي، إحياء علوم الدين، 65/1.

⁷⁹ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، القسطاس المستقيم، ترجمة فيكتور سمحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959)، 5.

في الدين ما ليس منه، وكل فرقة تدعي أنها الفرقة الناجية، وتقوم بتكفير الفرق الأخرى وتخرجها من دائرة الإسلام، وكان حرياً أن نوضح الفرقة الوسطية والتي تتمثل بأهل السنة والجماعة، ولقد دافع الغزالي عن هذه الفرقة، وتميز برؤية عقلانية وعرفانية، جعلته ينظر بنور الله ويسلك الصراط المستقيم، ويزن العلوم الإسلامية والشرعية بميزان الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وهذه الرؤية تزيل الخلاف بين البشر، وتحيل الغلو والتعصب إلى أدراج الرياح، لأنها رؤية وفق منهج النبي صلى الله عليه وسلم، فالذنب ليس ذنب الاعتدال، وإنما الغلو والتطرف والإسراف في تفسير النصوص الشرعية وفق الهوى المتبع. فكان لا بد من إيضاح أفكار وأسباب الغلو، وتبيين الوسطية الإسلامية على هدى الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم.

المصادر والمراجع

آل علي, نور الدين. فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام. تونس: دار التونسية للنشر, 1972.

ابن الجوزي, جمال الدين بن محمد أبو الفرج. تلبيس إبليس. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر, 1 الطبعة, 2001.

ابن حزم, أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ت: 456هـ. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: دار الأفاق الجديدة, د.ت.

ابن حنبل, أحمد بن محمد الشيباني. مسند الإمام أحمد. القاهرة: مؤسسة قرطبة, د.ت.

ابن سينا, الحسين بن عبدالله. رسالة أضحوية في أمر المعاد. تحقيق سليمان دنيا. مصر, 1 الطبعة, 1949.

ابن منظور, محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي. لسان العرب. 15 مجلد. بيروت: دار صادر, 1 الطبعة, 1414.

أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى. المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هنداوي. 10 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, 1 الطبعة, 1421.

أبوالعالي, محمد الحسيني العلوي. بيان الأديان. طهران: مطبعة مجلس, 1933.

الاسفراييني, طاهر بن محمد. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق
الهالكين. تحقيق كمال الحوت. لبنان: عالم الكتب, 1 الطبعة, 1983.

الأشعري, أبي الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين. بيروت: المكتبة
العصرية, 1990.

البخاري, محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء
التراث, د.ت.

البغدادى, عبدالقاهر بن طاهر بن محمد. الفرق بين الفرق. بيروت: دار الأفاق
الجديدة, 2 الطبعة, 1977.

الجوهري, إسماعيل بن حماد. الصحاح. بيروت: دار العلم للملايين, 4 الطبعة,
1990.

الحيني, محمد جابر. حركات الشيعة المتطرفين. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية,
1954.

الخوارزمي, أبي عبد الله محمد بن أحمد. مفاتيح العلوم. مصر: مطبعة الشروق,
د.ت.

الزبيدي, محب الدين السيد محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر
القاموس. تحقيق علي شيري. بيروت: دار الفكر, 1994.

الزمنشري, أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون
الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق خليل مأمون شيجا. بيروت: دار المعرفة, 2 الطبعة,
2005.

الشاطبي, أبي اسحاق. الاعتصام. مصر: المكتبة التجارية الكبرى, د.ت.

الشهرستاني, أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد. الملل والنحل. بيروت: دار
المعرفة, 1404.

الطبري, محمد بن جرير. تفسير الطبري. بيروت: دار المعرفة, 1 الطبعة, 1990.

الغزالي, أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. 4 مجلد. بيروت: مطبعة
المكتبة العصرية, 1992.

الغزالي, أبو حامد محمد بن محمد. القسطاس المستقيم. ترجمة فيكتور سمحت.
بيروت: المطبعة الكاتوليكية, 1 الطبعة, 1959.

الغزالي, أبو حامد محمد بن محمد. تحافت الفلاسفة. القاهرة: دار المعارف, 7
الطبعة, د.ت.

الغزالي, أبو حامد محمد بن محمد. حقيقة القولين. تحقيق محمد بن سالم الدوسري.
السعودية: مجلة الجمعية الفقهية السعودية, العدد الثالث, د.ت.

الغزالي, أبو حامد محمد بن محمد. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. بيروت: دار
الكتب العلمية, 1 الطبعة, 1994.

الغزالي, أبو حامد محمد بن محمد. منهج العابدين. مصر: مطبعة البابي الحلبي,
1337.

الغزالي, أبو حامد محمد بن محمد. ميزان العمل. بيروت: دار الكتب العلمية, 1
الطبعة, 1989.

الغنيمة, عبدالله بن محمد. شرح فتح المجيد. تحقيق دروس صوتية تم تفرغها, د.ت.
القزويني, أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي, أبو الحسين. مقاييس اللغة. تحقيق
عبد السلام محمد هارون. 6 مجلد. دار الفكر, 1 الطبعة, 1399.

الكتوني, عبدالسلام أحمد. المدرسة القرآنية في المغرب. الرباط: مكتبة المعارف,
د.ت.

المفيد, محمد بن محمد بن النعمان. شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الإعتقاد.
المطبعة الحيدرية, د.ت.

المقدسي, المطهر بن طاهر. البدء والتاريخ. مكتبة الثقافة الدينية, د.ت.

بدوي, عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. القاهرة: مطبعة الاعتماد,
1940.

بروكلمان, كارول. تاريخ الأدب العربي. دار المعارف, 1993.

حمادي, محمد بن مالك. كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة. مطبعة الأنوار,
1939.

- رضا, محمد رشيد بن علي. تفسير المنار. مصر: الهيئة المصرية العامة, 1990.
- طنطاوي, محمد سيد. التفسير الوسيط. القاهرة: دار نُهضة مصر للطباعة والنشر, 1 الطبعة, 1997.
- غولدتسهير, أغناس. العقيدة والشريعة. القاهرة: دار الكاتب المصري, 1 الطبعة, 1946.
- قطب, محمد. منهج التربية الإسلامية. القاهرة: دار شروق, ١١, 1988.
- مجموعة رسائل الإمام الغزالي. المصنوعون به على غير أهله. بيروت: دار الكتب العلمية, 1986.
- مجموعة مؤلفين. المعجم الوسيط. دار الدعوة, د.ت.
- محمد عبده. الإسلام، رسالة بقلم هانوتو ورد الشيخ محمد عبده عليه, د.ت.
- نشوان, أبوسعيد. الحور العين. بيروت: دار آزال للطباعة والنشر, 2 الطبعة, 1985

BÖLÜM III

el-دراسة تحليلية لكتاب القول المختار من رد المختار: مفهوم الطهارة Kavlü'l-Muhtâr Min Reddi'l-Muhtâr Kitabı Üzerine Analitik Bir Çalışma: “Tahâret” Kavramı

Adnan Algül¹
Nesrin Maaz²

المدخل

الحمد لله الذي هدانا للإسلام، وجعلنا من خير الأمم أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأكرمنا بشريعة سمحة تتسع لجميع جوانب الحياة، وفيها صلاح الدنيا والآخرة، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بعثه الله هدى، ورحمة للعالمين ليظهر الحق للناس أجمعين، والذي بلغ الرسالة، وأدى الأمانة ونصح الأمة، وجاهد

¹ Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Gaziantep, Türkiye, Orcid: 0000-0002-1052-3548, adnalgul47@hotmail.com.

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Gaziantep, Türkiye, Orcid: 0009-0008-2039-2765, nesrinmaaz2002@gmail.com.

في الله حق جهاده حتى أتم الله به الدين، وأكمل به النعمة، وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين، أما بعد: إن حياة الإنسان المسلم بأكملها بُجِّلَها ودُقِّفَها تستند إلى علم الفقه الشرعي، إذ هو علم مستمد من أصول الدين الإسلامي يُعنى بفهم الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وهو من أهم العلوم الشرعية التي تتناول حياة المسلم من جميع جوانبها سواء كانت عبادات، ومعاملات، وأحوال شخصية، وغيرها من الأمور التي يحتاجها المسلم في حياته اليومية، وفي مثل هذه الأمور يتوجب على الإنسان المسلم أن يرجع إلى العلماء المختصين المجتهدين، والباحثين لنا عن أدق الجزئيات في حياتنا ليبينوا لنا ما خفي علينا من أحكام شرعية تسهل، وتنظم لنا حياتنا، ولا سيما فيما خفي علينا من مستجدات متعلقة بمسائل كثيرة هامة، ودقيقة، وفي ذلك اتباعا لقوله تبارك وتعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} ³، وامتنالا لهذا النهج حرص العلماء لإيصال ما جهله الناس من المسائل الكلية، والجزئية عن طريق شرح كتب الأئمة وتابيعهم بما تحتويه من متون، وشروح، وحواشي، والتي مرت عليها أزمنة طويلة، وذلك بأسلوب واضح مفهوم، وبسيط يسهل على الناس فهمه، بالإضافة إلى إعطائهم الفتاوى اللازمة في مستجدات عصرنا بما يخص أحكام حياتنا الحالية.

ومن الكتب الفقهية المختصة في المذهب الحنفي، والتي حظيت باهتمام كبير، كتاب: "القول المختار من رد المحتار" لمؤلفه وكاتبه الشيخ الدكتور عبد المجيد بكري معاذ، رحمه الله تعالى، وهو واحد من الأعمال الفقهية البارزة، التي أضافت الكثير

³ سورة التوبة، الآية: 122.

إلى مكتبة الشريعة الإسلامية، حيث تناول الكتاب العديد من المسائل الفقهية بأسلوب علمي دقيق واضح يجمع بين الأصالة والتجديد، ويعتمد على الأدلة الشرعية من الكتاب، والسنة بالإضافة إلى آراء فقهاء المذهب الحنفي بشكل خاص، وهو ما أكرمنا ووقفنا الله تبارك، وتعالى بالحديث عنه، ودراسته في بحثنا هذا راجيين من الله سبحانه وتعالى التيسير والتوفيق.

الدراسات السابقة: لم نجد فيما اطلعنا عليه بحثاً يتكلم عن كتاب "القول المختار من رد المحتار" ومؤلفه الدكتور عبد المجيد بكري معاذ، رحمه الله تعالى.

أهمية البحث: في عصرنا هذا كثرت الفتن، وكثر الجهال الذين يفتون بغير علم ولا معرفة صحيحة، لذا كان علينا الاهتمام بهذا الجانب، وتبيان ما جهله الناس من الأحكام الفقهية للفرد المسلم، فالفقه الإسلامي لا يقتصر فقط على الأحكام القانونية، بل يشمل أيضاً توجيه السلوك الأخلاقي، والعمل للمسلم سواء على الصعيد الشخصي أو على الصعيد الاجتماعي، فالفقه الإسلامي يمتاز بمرونته، وقدرته على التكيف مع المستجدات والتطورات الحديثة، ويعود ذلك إلى أصل شريعة الإسلامية السمحة التي لا حدود لها، وأنها صالحة لكل زمان ومكان.

إن دراسة كتاب: "القول المختار من رد المحتار" للمؤلف الدكتور عبد المجيد بكري معاذ، يهدف إلى استكشاف وفهم العمق الفقهي في حياة الفرد المسلم، وكيف أن الشريعة الإسلامية اهتمت واعتنت بجميع جوانب الحياة للإنسان المسلم، وذلك بدءاً من ولادته إلى وفاته، بالإضافة إلى طهارته البدنية ونظافته الشخصية كان لها الكثير من الأحكام الخاصة في الفقه الإسلامي، ومن هنا نوضح أهمية

دراسة الطهارة من الناحية الفقهية في الكتاب المذكور، وذلك من خلال نقاط كثيرة منها:

1. تعتبر الطهارة من المواضيع الجوهرية في الفقه الإسلامي؛ فهي الأساس التي تبنى عليه صحة كثير من العبادات والطاعات وتعتبر شرطاً لها.
 2. الطهارة ليست مجرد نظافة خارجية، بل هي حالة روحية وجسدية تعكس استعداد المسلم للقاء ربه في أفضل حال مما يجعلها تسهم في تحقيق التوازن في حياة الإنسان المسلم.
 3. تساهم في تنظيم الحياة اليومية للمسلم؛ لأنها تلزمه بالنظافة الشخصية، والتطهر من النجاسات وتفرض عليه ممارسة العادات الصحية مثل غسل اليدين والوجه، وما إلى ذلك.
 4. هي وسيلة للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى؛ لما فيها من امتثال لأوامر الله تعالى، وأوامر رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام إذ هي جزء من الطاعة إذ يقول عليه الصلاة والسلام: «الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ»⁴.
 5. تساهم في الحفاظ على الصحة العامة؛ لأنها تحد وتمنع من انتشار الأمراض.
 6. تقوي الروابط الاجتماعية؛ لأن نظافة الشخص تجعله محبوباً ومقبولاً في مجتمعه.
- أسباب اختيار البحث: وتتجلى أسباب اختيارنا لهذا البحث كالتالي:

⁴ أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم - ط التركية (دار الطباعة العامة - تركيا)، ج 1 / ص 140 / ر.ح 223.

1. التعرف والاطلاع على المنهج الذي عمل به وسار عليه الفقيه الأصولي الشيخ الدكتور عبد المجيد معاذ رحمه الله تعالى في ترجيحاته وإفتائه للأحكام الفقهية الشرعية بالإضافة للمساهمة في نشر علمه النافع.
2. مشاركة زملائنا وأساتذتنا في خدمة ونشر العلم الشرعي والمساهمة في إثراء المكتبة الشرعية الإسلامية.
3. التعلم والإرشاد من أسلوب وطريقة علماءنا المعاصرين في تأليف كتبهم، وإعطائهم الحكم الفقهي المناسب للحالة المستفتى فيها.
4. تبيان بعض قواعد الفتوى، والتي يجب على الفقيه أن ينتبه لها.
5. تسليط الضوء على المذهب الحنفي بشكل خاص.
6. تطوير القدرة العلمية والعملية في مجال الفتوى، بالإضافة إلى إبراز الجهود التي بذلها الدكتور في كتبه.

منهج البحث: اتبعنا في بحثنا وعملنا هذا المناهج التالية: المنهج الاستقرائي، والذي يعتمد على جمع البيانات والملاحظات، واستقراء ما تم عرضه في الكتاب للتوصل إلى بناء، وتقديم استنتاجات معينة سنرتبها وفق ما يناسبها، بالإضافة إلى المنهج الاستنباطي، الذي من خلاله حاولنا دراسة المسائل الذي قام الدكتور بطرحها في كتابه المذكور، ومن ثم استخراج أبرز النتائج وتصنيفها بما يتناسب مع محتواها.

المبحث التمهيدي

المطلب الأول: التعريف بالدر المختار في شرح تنوير الأبصار وحاشية ابن عابدين على الدر (رد المختار على الدر المختار)

المطلب الثاني: السيرة الذاتية للمؤلف الدكتور عبد المجيد بكري معاذ

المطلب الأول: التعريف بالدر المختار في شرح تنوير الأبصار وحاشية ابن عابدين على الدر (رد المختار على الدر المختار)

التعريف بالمتن "تنوير الأبصار"

هو مختصر في الفقه الحنفي لمؤلفه محمد بن عبد الله أحمد الخطيب التمرتاشي الغزي الحنفي، تلميذ مؤلف البحر الرائق زين الدين ابن نجيم المتوفى 970هـ، حيث لخص في هذا المصنف أشهر المتون المعتمدة في المذهب، وهي:

1. مختصر القدوري، لأبي الحسين أحمد بن محمد القدوري المتوفى سنة 428هـ.
2. وقاية الرواية في مسائل الهداية، لبرهان الشريعة محمود بن عبيد الله المتوفى سنة 673هـ.
3. المختار للفتوى، لأبي الفضل عبد الله بن محمود الموصلبي المتوفى سنة 683هـ.
4. كنز الدقائق، لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي المتوفى سنة 710هـ.
5. الهداية، لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى سنة 593هـ.

وجمع فيه مسائل الفقه الحنفي، متبعاً أسلوب أصحاب المتون في استخدام العبارات الرصينة، والأحكام المتراسة والمتسلسلة، والاعتماد على الضمائر، مع تجنب ذكر الأدلة، والخلافات الفقهية.

التعريف بالشرح "الدر المختار في شرح تنوير الأبصار"

هو شرح لمتن تنوير الأبصار لمؤلفه علاء الدين محمد بن علي الحصكفي، وهو عالم كبير، ومحدث فقيه نحوي، وكان مفتياً للحنفية في دمشق، توفي وهو في عمر 63 في يوم الاثنين الموافق للعاشر من شهر شوال سنة 1088. وقد كان أصل الشرح من شرح آخر بدأ به الشارح ولم يكمله، بل أنجز منه الجزء الأول فقط، وصل فيه إلى باب الوتر، وسماه: "خزائن الأسرار وبدائع الأفكار". وقد اتبع المؤلف في هذا الشرح أسلوب الشروح المتوسطة، من غير تطويل زائد ولا اقتصار على حل العبارات فقط.

التعريف بحاشية ابن عابدين على الدر (رد المختار على الدر المختار)

هي موسوعة شاملة في الفقه الحنفي، تجمع بين روعة العرض ودقة ذكر المصادر والمراجع، وكما كان "الدر المختار" مجموعة لمتون المذهب، فإن هذه الحاشية تمثل مجموعة لفروع المذهب ومصادره ومراجعته، حيث أنها تجمع أبحاث المتأخرين مع اجتهادات المتقدمين. أما مؤلف هذه الموسوعة هو الفقيه العلامة محمد أمين بن عمر، المشهور بابن عابدين الحسيني، إمام الحنفية في زمنه، المتوفى سنة 1252، والذي دفن في دمشق بمقبرة الصغير إلى جانب قبر الحصكفي، رحمه الله. وقد كانت جهود المؤلف رحمه الله موجهة نحو الفروع والفتاوى أكثر من الأدلة والترجيح بها، حيث بدأ بتأليف الحاشية من أول الكتاب وأنهاها إلى آخره.

بعض من كتب مؤلف الحاشية رحمه الله

- حاشية على شرح الملتقى.
- حاشية على النهر الفائق.

- شرح على رسالة البركوي.
- العقود الدرية على الفتاوى الحامدية.
- رد المختار على الدر المختار.
- شرح منظومة رسم المفتي.
- الرحيق المختوم شرح قلائد المنظوم-فرائض -⁵.

المطلب الثاني: السيرة الذاتية للمؤلف الدكتور عبد المجيد بكري معاذ رحمه الله تعالى (1364-1445 هـ / 1944-2024 م)

اسمه ونشأته: العلامة العالم العامل، الفقيه الأصولي الشيخ الدكتور عبد المجيد بن بكري بن أحمد مُعَاذ التُّعَيْمِي، والذي تعارف عليه الناس فيما سبق أن لقب الشيخ هو (مُعَاذ) بفتح الميم وتشديد العين، ولكن الشيخ كان يؤكد على لقب (مُعَاذ) بضم الميم، لما وجد فيه من صحة الرواية والمعنى، وذكر أنه صححها عند الدولة. ولد الشيخ في حلب الشهباء عام (1364 هـ / 1944 م)، ونشأ داخل أسرة كانت معروفة بالدين والصلاح والاستقامة، تحب وتحترم العلم وأهله كثيراً، مما هيا له البيئة الجيدة للعلم والتعلم، وكانت من إحدى الأسباب التي سهلت عليه سلك هذا الطريق، حيث كان والده في أكثر الأوقات يرافقه ويصحبه لمجالس العلم والتعلم منذ أن كان صغيراً، وتعلم تلاوة القرآن الكريم، ومبادئ القراءة في كتاب حيه، وما أن انتهى الشيخ من مرحلة التعليم الابتدائي، انتسب بالثانوية الشرعية (الخسروية)،

⁵ د. عبد المجيد معاذ، القول المختار من رد المختار (كتاب الطهارة)، الأولى، م 1 (نور الهداية)، ص 11 _ ص

حيث التقى فيها جلّ مشايخه، وأخذ العلم الشرعي عنهم إذ كانوا ثلة من خيرة علماء حلب الشهباء، وأهمها في عصرهم، فكانوا هم الركيزة الأولى والأساسية في تفقّهه وحياته العلمية والدعوية، ومنهم:

- الشيخ محمد نجيب خياطة المتوفى سنة 1387 هـ، وهو من مشايخ القراء في حلب، أخذ عنه علوم التلاوة والتجويد والفرائض.
- الشيخ عبد الله سراج الدين المتوفى سنة 1422 هـ، أحد أعلام وكبار حلب الشهباء، والذي قرأ عليه علوم الحديث النبوي الشريف ومصطلحه، والسلوك والإرشاد والدعوة.
- الشيخ محمد أبو الخير زين العابدين جذبة المتوفى 1392 هـ، المفسر الخطيب المؤثر الجاهر بالحق، أخذ عنه علوم القرآن والتفسير والعقيدة.
- الشيخ عبد الله حماد المتوفى سنة 1389 هـ، وهو أستاذه في الفقه الشافعي.
- الشيخ محمد السلقيني المتوفى سنة 1421 هـ، والشيخ عبد الله خير الله، الذي أخذ عنهما الفقه الحنفي، وأصول الإفتاء.
- الشيخ عبد الوهاب سكر المتوفى سنة 1406 هـ، أستاذه في السيرة والأخلاق وتراجم أعلام الإسلام.
- الشيخ عبد الوهاب دبس وزيت الحافظ (الدمشقي)، والفقيه الحنفي، المتوفى سنة 1389 هـ.
- الشيخ عبد الرحمن زين العابدين المتوفى سنة 1411 هـ، قرأ عليه النحو والصرف والأدب وعلوم اللغة العربية.

● الشيخ عمر معروف البوشي النقشبندي المتوفى سنة 1396هـ.

رحلته في طريق العلم: تابع الشيخ عبد المجيد دراسته في الثانوية الشرعية، والأخذ عن مشايخها وأساتذتها إلى أن تخرج منها في سنة 1963 م، ولكنه في أثناء دراسته لم يتوقف عن متابعة دروس مشايخه والذهاب لمجالسهم التي يقيمونها في المساجد العامة، وغيرها من الجلسات الخاصة بهم، مثل مجالس الشيخ ياسين سريو (الموقت) الذي لازمه لفترات طويلة، وبعد وفاته لازم الشيخ معروف البوشي رحمهم الله جميعاً⁶، والشيخ عبد الله سراج الدين، الشيخ عبد الجواد بوادقجي، الشيخ محمد السلقيني، وغيرهم من خيرة علماء حلب الشهباء، ثم بعد إتمام مجالسه يعود إلى غرفته في المدرسة (الأحمدية)، ليتابع تحضير دروسه، ويكمل مطالعة ما تيسر له من كتبه العلمية الشرعية الإسلامية.

بعد أن تخرج من الثانوية الشرعية التحق بكلية الشريعة في جامعة دمشق، وأثناء دراسته في الجامعة التقى بعدد آخر من علماء ومشايخه، مما زاد تفقهه في هذا المجال، ومن علماء الذين لقيهم في هذه الفترة: الشيخ فوزي فيض الله، والشيخ الدكتور وهبي الزحيلي، حيث كان دائماً ما يبحث عن فرصة وجوده في دمشق ليحضر مجالس بعض شيوخها وعلمائها، أمثال الشيخ خالد الجيباوي، والشيخ عبد الوهاب دبس وزيت الحافظ (الدمشقي)، والشيخ نايف عباس، وغيرهم من العلماء الدمشقيين الكبار، ثم أتم الشيخ دراسته في كلية الشريعة في جامعة دمشق حتى تخرج منها عام 1967 م، بدرجة جيد جداً.

⁶ ربيع حسن كوكبة الجميلي الحسيني، ومضات من حياة العارف بالله الشيخ عمر معروف البوشي النقشبندي رضي الله عنه، ص 204.

لم يكتف الشيخ عبد المجيد بما نَهلَه من هذا الكم من العلوم الشرعية بل سعى جاهداً إلى نَهلِ الأكثر منها، فشد رحاله قاصداً مدينة القاهرة، ليكمل الطريق الذي بدأه وليتابع في الدراسات العليا في كلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر، وحصل فيها على درجة (الماجستير) في السياسة الشرعية عام: 1971 م، ثم يكمل بعد ذلك متابعاً بكل همة ليحصل على درجة (الدكتوراه) في السياسة الشرعية أيضاً، بإشراف كل من الدكاترة:

1. الأستاذ الدكتور / عبد الغني عبد الخالق، المشرف على الرسالة.
 2. الأستاذ الدكتور / محمود شوكت العدوي، عميد الكلية.
 3. الأستاذ الدكتور / محمد انيس عباد، رئيس قسم الفقه المقارن في الكلية.
- وكان عنوان الرسالة (تحقيق تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لبدر الدين بن جماعة)، وقد نالها مع مرتبة الشرف الأولى، وذلك عام 1975 م.
- إجازاته العلمية والشرعية: وفي خلال تلك المسيرة نال الشيخ عبد المجيد بعض الإجازات العلمية (على طريقة المشايخ) في الحديث النبوي الشريف، وغيره من العلوم التي يجوز لشيخه روايتها، فمن أساتذته ومشايخه -رحمهم الله تعالى جميعاً- الذين أجازوه:

1. الشيخ محمد السلقيني.
2. الشيخ عبد الله خير الله.
3. الشيخ يوسف الكتاني المغربي.

4. الشيخ نايف عباس.

حياته العملية والدعوية: بدأ الشيخ عبد المجيد عمله في سبيل الدعوة إلى الله تعالى منذ أن كان طالباً، فقد كان إماماً وخطيباً في عدد من مساجد حلب، وقام بنشر علمه عن طريق وظائفه الإدارية والعلمية التي استلمها في مدينة حلب الشهباء، وغيرها، ومن هذه الوظائف التي عمل ضمنها:

- بدأ في التدريس في معهد التعليم للعلوم الشرعية في مدينة حلب (مدرسة الشعبانية)، والذي تخرج من خلالها عدد كبير من طلبة العلم.
- في سنة 1979م طُلب للتدريس في جامعة محمد بن سعود الإسلامية في المملكة العربية السعودية، فسافر إليها وعمل بها مدرساً، وبقي فيها إلى سنة 1989م.
- تولى الرئاسة في قسم الدعوة، ورئاسة مجلس النشاط في المعهد العالي في المدينة المنورة، مجاوراً الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم.
- عُين عضواً ممثلاً للمعهد المذكور في المجلس العلمي للجامعة.
- قام بالإشراف على العديد من البحوث في (الماجستير) ورسائل (الدكتوراه) في المعهد.
- بعد أن عاد للاستقرار في بلده في مدينة حلب، طُلب للتدريس في جامعة حلب والمدرسة العثمانية، وكان يعطي دروساً في الفقه الحنفي في باقي المساجد، وكان لديه بعض المجالس الفقهية الخاصة التي يقيمها من حين لآخر بين إخوانه وأحبابه.

● طُلب بإلحاح وإصرار شديد من طلابه للتدريس في كلية التربية الأساسية، في جامعة الكويت، وتولى رئاسة الشؤون العلمية في قسم الدراسات الإسلامية فيها أيضاً.

● كان عضواً في اللجنة العلمية التابعة للموسوعة الفقهية في دولة الكويت.

وبعد مرور أعوام رغب بالعودة إلى بلاده، ليتفرغ للتدريس بين أهله وأحبابه، ثم عكف في السنوات الأخيرة في مكتبته، وعلى مؤلفاته وأذكاره التي كانت مؤنسته وغذاء لروحه رحمه الله تعالى.

بعض تلامذته وطلابه: الدكتور محمد عبد الغفار الشريف، عميد كلية الشريعة سابقاً في إحدى الجامعات في دولة الكويت.

● الدكتور عادل عبد الله الفلاح، وكيل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت.

● الدكتور عبد الله المعتوق وزير الأوقاف في دولة الكويت.

● الشيخ مصطفى صديق رحمه الله.

● الشيخ يوسف هندراوي، عضو دار الإفتاء في حلب سابقاً.

● الشيخ أحمد رشيد.

● الشيخ محمد رجو.

● الشيخ علاء قصير.

● الشيخ ياسر حجازي.

- الشيخ محمد خير حلواني، وغيرهم الكثير من طلاب العلم الشرعي.
- مؤلفاته وكتبه: للشيخ عبد المجيد العديد من المؤلفات والكتب، والأبحاث المطبوعة في بعض المجالات المتخصصة في الفقه الحنفي والسياسة الشرعية، من أهمها:
- الحسبة ومكانتها في الإسلام.
- مظاهر الحق بين الحقيقة والتعصب.
- المحتسب شروطه وصفاته.
- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام.
- وضع فهرسة ألف بائية لحاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح.
- كتاب فتاوى معاصرة.
- كتيب من أنوار الدعاء.
- القول المختار من رد المختار (كتاب الطهارة)
- القول المختار من رد المختار (كتاب الصلاة)
- كتاب القول المختار من رد المختار هو كتاب عبارة عن أجزاء كتب فيه أول جزأين، ولم يتمه.

منهجه الدعوي وصفاته الخلقية والخلقية: أما بالنسبة لمنهج الشيخ د. عبد المجيد في الدعوة إلى الله تعالى فقد كان يصفه قائلاً رحمه الله تعالى: إن منهجي بالدعوة العمل بقوله تبارك وتعالى: {أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ

أما عن خصاله وصفاته، فقد كان رحمه الله فطناً، عطوفاً، طيب القلب، حسن الخلق، عفيف النفس، لطيف المعشر، كريم النفس واليد، طلق الوجه، ربة بين الرجال عليه هيبة العلماء ووقار الشيوخ الأتقياء الأنقياء، وقد عرف باستقامته، ومحبته للصالحين، يوقر العلماء، ولا يتملق أحداً من ذوي المناصب، مظهراً للحق، دقيق الكلام، ولا يخاف في الله لومة لائم، أسوة بسيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، التحق بمشايخه فأثر الوحدة والعزلة عن أمور الدنيا عملاً بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِمْلِكْ عَلَىكَ لِسَانَكَ، وَلْيَسْعَكَ بَيْتُكَ، وَابْكِ عَلَى خَطِيئَتِكَ»⁹، ومع عزله إلا أنه كان متابعاً لأحوال الأمة الإسلامية، ويحمل على عاتقه همومها ونوازها، رحمه الله تعالى وجعله في الفردوس الأعلى.

⁷ سورة النحل، الآية: 125.

⁸ "Facebook" تاريخ الوصول 4 يونيو، 2024 ،
"<https://www.facebook.com/profile.php?id=100008192403103>";
الداعية الدكتور عبد المجيد بكري معاذ" ، تاريخ الوصول 4 يونيو، 2024 ،
"<http://www.asharqalarabi.org.uk/>
_ad-معاذ-بكري-المجيد-عبد-الدكتور-الداعية-الشيخ

id: 513276.ks.

--78--

27 / 02 / 2024 م، جعله الله في جنان الخلد وآنس وحشته، وأكرم مثواه،
وجعله مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً.

المبحث الأول: كتاب المؤلف "القول المختار من رد المختار" وخطته في تقديمه
وعرضه لفقراته

المطلب الأول: كتاب المؤلف "القول المختار من رد المختار"

تفرّد كتاب الدكتور عبد المجيد بكري "القول المختار من رد المختار" (كتاب الطهارة)
بنقاط عدة أهمها:

أ- اختص في تناول مسائل الطهارة كاملة على المذهب الحنفي، وإعطاء الفتاوى
في المشكل فيها.

ب- ذكر فيه المسائل التي فيها خلاف بين علماء المذهب الحنفي فقط.

ت- تناول فيه تعريف علم الفقه بالإضافة إلى ذكر أدلة وأئمة المذهب الحنفي وشرح
عن مبادئ في التقليد.

ث- يتألف الكتاب من مئة وأربعة وثمانون صحيفة (184)، طبعت الطبعة الأولى
في عام 1429 هـ، الموافق 2008 م، توزيع مكتبة نور الهداية، ويعتبر الكتاب
الجزء الأول من سلسلة كتب (القول المختار من رد المختار) التي لم يتسنى للمؤلف
إتمامها.

المطلب الثاني: خطة المؤلف في تقديمه وعرضه لفقرات الكتاب

لقد سلك المؤلف أسلوباً ومنهجاً مرتباً في الكتاب بأسلوب دقيق واضح بسيط مرتباً على الشكل التالي:

1. كتب مقدمة تضمنت ما يلي: ذكر بعض الكتب المتألفة التابعة للفقهاء الحنفي - تعاريف أساسية - خطة التهذيب - الملحقات والفهارس. وقد كانت خطة تهذيبه للكتاب على النحو الآتي:

أ- دمج الكتب الثلاثة بعبارة متناسقة.

ب- إغفال ما لا علاقة له بالفقه أو أصوله إلا ما يتعبر عنصراً ذا شأن في فهم الأحكام الفقهية.

ت- إكمال الأدلة التي لا بد منها في مستند الأحكام، وإطراح ما ذكر من قول موضوع، مع عزو الآيات وتخريج الأحاديث.

وقد أثر تخريج الأحاديث عن طريق كتب أحاديث الأحكام، كنصب الراية للزيلعي، للثقة بها من ناحية، وليتمكن الباحث من الاطلاع على الكلام فيها من ناحية أخرى بيسر وسهولة.

ث- ذكر ما تدعو الحاجة إليه من أقوال غير الحنفية من الفقهاء المعتد بأقوالهم.

ج- ذكر المسائل المستجدة في عصرنا في موضعها من الفصول.

2. قام بتعريف المتن "تنوير الأبصار" وبمؤلفه، وعرف الشرح "الدر المختار" ومؤلفه، بالإضافة إلى تعريفه للحاشية "رد المختار على الدر المختار" وبمؤلفها.

3. بدأ بتعريف علم الفقه والذي احتوى تعريفه وموضوعه وحكمه وغايته ونشأته.

4. يبين ويشرح الأدلة المعتمدة في المذهب الحنفي، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستحسان.

5. يعرف الحكم وأقسامه، كالتالي: حكم تكليفي: فرض، واجب، مندوب، حرام، مكروه تحريماً، مكروه تنزيهاً، مباح، حكم وضعي: سبب، شرط، مانع.

6. يشرح ويفصل في بعض الأمور الهامة التي يجب الاطلاع عليها قبل البدء في الكتاب مثل:

أئمة المذهب الحنفي، أمهات كتب المذهب الحنفي، قواعد في الفتوى ويتضمنها أيضاً علامات في الإفتاء، مبادئ في التقليد، طبقات الفقهاء.

7. يباشر في كتاب الطهارة مبتدئاً بتعريفها وأنواعها، وحكمها، ومن ثم في باب الوضوء مختتماً في باب الأنجاس، على ستة أبواب كالتالي:

أ- باب الوضوء: تعريفه وحكمه، شروط صحته، أركانه، سنن الوضوء، مستحبات الوضوء، ما يتفرع عليه من مسائل، مكروهات الوضوء، نواقض الوضوء، ما فيه شبه النقض ولا ينقض عندنا.

ب- باب الغسل: تعريفه وحكمه، شروط صحته، أركانه، سنن الغسل، ما يتفرع عليه من مسائل، مكروهات الغسل، موجبات الغسل وما يتفرع عنها من مسائل، وما يحرم على الجنب والحائض والنفساء.

ت- باب المياه: ما يرفع به الحدث، ما لا يجوز رفع الحدث به، ما ينجس الماء المطلق، ما لا ينجس الماء القليل، تطهير الماء النجس، فصل في الآبار، فصل في الآسار.

ث- باب التيمم: تعريفه، ركن التيمم، شروط التيمم وفروعه، سنن التيمم، كيفية التيمم، فرع تقسم الصلوات لإباحة التيمم إلى الأعذار المبيحة للتيمم، نواقض التيمم.

ج- باب المسح على الخفين: تعريفه، شروطه، ما يتفرع عليه من مسائل، محل المسح ومقداره، كيفية المسح، مدة المسح، نواقض المسح، المسح على الجبيرة والعصابة، فروع من له شقوق في رجله.

ح- باب الحيض: تعريفه، ركن الحيض، شروطه، فروع المبتدأة والمعتادة والمحيرة، ما يتعلق بالحيض من أحكام، ما يحرم بسبب الحيض، حالات انقطاع دم الحائض، فرع مستحل وطئ الحيض، الاستحاضة، النفاس، فروع نفاس أم التوأمين، السقط وأحكامه، سن الإياس، أحكام المعذور.

خ- باب الأنجاس: النجاسة المغلظة، فروع مهمة، رطوبة الفرج، النجاسة المخففة، التطهير من النجاسة الحقيقية، ما يتم به التطهير من النجاسة الحقيقية، أنواع وسائل التطهير وشرحها، الغسل، المسح، الفك والحت، النحت والتقوير، الدلك، الجفاف واليبس، الحفر والقلب، الجريان، النزح أو الفوران، الذكاة، الحرق بالنار، الغليان، الدبغ، الندف، انقلاب العين، تجزئة المثلي، الاستنجاء، ما يكره الاستنجاء به، التخلي، آداب التخلي، مكروهات التخلي.

8. أسلوب كتابته: يبرز العناوين بشكل واضح، يشرح ويعرف ما يجب، يذكر المسائل الخلافية إن وجد، يورد الأدلة في المكان المناسب لها، يعطي الفتاوى في المسائل الواردة إن تضمنت مستجدات وتفصيلات توجب الفتوى.

9. ثم ينهي الكتاب بإيراد فهرس لمحتويات الكتاب.

المبحث الثاني: منهج المؤلف وأسلوبه من حيث مناهج الفتوى

لكي نبين المنهج الذي اتبعه المؤلف من حيث مناهج الفتوى لابد من أن نبين المناهج المتبعة في الفتاوى بشكل مختصر كالتالي:

أ- منهج التساهل: منهج التساهل في الفتاوى هو أسلوب فقهي يتبعه بعض العلماء والمفتين باعتقادهم أنهم يهدفون إلى تيسير الأحكام الشرعية على الناس، وتخفيف المشقة عنهم، ولكنه في الأصل منهج يقوم على التسبب، وتمييع الدين وأحكامه، لأن المفتي فيه يحاول إيجاد فتاوى للناس بما يتناسب ويعلل تصرفاتهم على هوى النفس وشهواتها، ويعود ذلك بالأصل إلى قلة الوازع الديني، وانتشار الفتن في زماننا هذا، والكثير من الأسباب، مما أدى ذلك إلى انتشار هذا المنهج بشكل كبير في العالم الإسلامي¹⁰.

ب- منهج التشدد: هو أسلوب فقهي يقوم على الصرامة، والتشدد والتعصب، والتمسك الحرفي بالنصوص الشرعية، من غير أي مراعاة لظروف وحال المستفتي، وهو ما يعاكس تماماً منهج التساهل، وغالباً ما يتجنب السالكون هذا المنهج الأخذ بالرخص الشرعية، والتيسيرات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، ويتم التركيز فيه على العقوبات والحدود، وإهمال مقاصد الشريعة الإسلامية السمحة، مما يسبب النفور لما فيه من التغليب والتشديد، مما يؤدي

¹⁰ عدنان آل كحل، دراسة تحليلية لكتاب الأحكام الفقهية للنوازل العصرية، RESS Journal، Volume

بالمستفتي إلى الغلو أو التطرف، وذلك بسبب عدم مراعاة حاله والتكيف مع واقعه.

ت- منهج الاعتدال والوسطية: هو منهج يتبعه الفقهاء لتحقيق التوازن بين التشدد والتساهل في إصدار الأحكام الشرعية، إذ يهدف هذا المنهج إلى تقديم فتاوى تتسم بالإنصاف والعدالة، أي يقوم على مبدأ لا إفراط ولا تفريط، مع مراعاة النصوص الشرعية، والمقاصد العامة للشرعة، بما يتناسب مع الظروف والأحوال المحيطة بالمستفتي، مستنداً إلى النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية التي تؤكد على الاعتدال في الدين وتجنب الغلو والتفريط، وبما يتناسب مع المصلحة العامة، ورفع الحرج والمشقة، مراعيًا واقع الناس، ومستنداً إلى فهم دقيق للنصوص الشرعية، وروح الإسلام السمحة.

وهذا هو المنهج السائد في كتاب الدكتور عبد المجيد؛ فقد تميز بوضوحه وبساطته، وكان مفهوماً ومفصلاً لأحكام مذهبه دون غلو أو تفريط، مع الأخذ بالأحوط تقريباً للأصح. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن متعصباً لمذهب معين، بل كان متبعاً كما ينبغي. ولأن الكتاب حُصص للمذهب الحنفي، فقد أفتى بالأصح في المذهب، موازناً بين الرخص والعزائم، متخذاً بما هو أشد من باب الحيطة والورع. فمن إحدى فتاويه الواردة في الكتاب في باب المياه:

- {بئر عمقها عشر فلو كان ماؤها بقدر مربع هو عشر في عشر لا تنجس بوقوع النجاسة إلا إذا رُئي أثرها، وغيّر أحد أوصاف الماء.
- ولو كان الماء في حوض يختلف سطحه عن قعره فقد فرّق ابن عابدين رحمه الله في الحكم بين حالتين:

1. الحالة الأولى: سطح الماء يبلغ عشرة أذرع في عشرة أذرع، وقعره لا يبلغ فلو وقعت نجاسة في هذا الماء ولم تغيره، فما دام السطح عشراً بعشر فالماء كله طاهر.

ومتى نقص الماء فوصل إلى مستوى دون عشرٍ بعشر، ثم وقعت فيه نجاسة لم تغيره، فعندئذ ينجس الماء لأنه صار قليلاً، والنجاسة تؤثر فيه، وإن لم يتغير بها.

2. الحالة الثانية: وهي عكس الأولى: سطح الماء لا يبلغ عشراً بعشر والقعر، وما فوقه بقليل يبلغ عشراً بعشر، فلو وقعت نجاسة في الماء تنجس على رأي ابن عابدين ونقله وإن لم يتغير.

فإن نقص الماء ووصل إلى مستوى عشر بعشر طهر، وكأن القائلين بهذا لم يعتبروا حالة الوقوع هنا، بناءً على أن ما في الأسفل في حكم حوضٍ آخر بسبب كثرة الماء مساحةً.

أقول: في التفريق بين الحالتين نظرٌ، إذ الماء كثير سواء أكان السطح عشراً بعشر أم كان القعر عشراً بعشر طالما عُلِمَ ذلك، لأننا في الحالة الأولى لو أخذنا الماء من القعر فهو طاهر، مع أنه دون عشر بعشر، فينبغي أن يكون الماء في الحالة الثانية طاهراً كذلك، خصوصاً أن الماء في الحالتين كثير على رأي المبتلى، وهو الرأي الراجح في تحديد الكثرة كما قدمنا، ثم إن الماء متصل بأجزائه فلا يمكن اعتبار ما في الأسفل في حكم حوضٍ آخر، وقد قلنا بطهارته، إذن فالكل طاهر.

وبناء على هذا فقد بطل لغز: ماءٌ كثير وقعت فيه نجاسة تنجس ثم إذا قلَّ طهر، أضف إلى هذا ما ذكره ابن عابدين رحمه الله بعد قليل من قول ابن المبارك،

وأبي حفص الكبير بطهارة الماء في مثل هذه المسألة وهي مسألة الجمد في الحوض، وهذا بيانها:

حوض سطحه لا يبلغ عشراً بعشر وقعره يبلغ، جمد ماء سطحه، فتُقب الجمد إن كان الماء منفصلاً عن الجمد جاز الوضوء منه لأنه كالسقف. وإن كان الماء متصلاً بالجمد لا يجوز الوضوء منه

وقال ابن المبارك وأبو حفص الكبير لا بأس به، وهذا أوسع والأول أحوط.

أقول: قد علمت ما تقدم، وعليه فلا يظهر معنى الأحوط. وقالوا إذا حرّك موضع الثقب تحريكاً بليغاً يعلم عنده أنّ ما كان راکداً ذهب وهذا ماء جديد يجوز بلا خلاف.

ثم ذكر رحمه الله أنه لو ولغ كلب في هذا الثقب تنجّس موضع الثقب دون المستقل، فلو تُقب الجمد من موضع آخر وأُخذ منه الماء جاز الوضوء به. أما لو ماتت فيه شاة فالماء على طهارته بناءً على كثرة الماء في الأسفل.

والذي يظهر بناءً على ما قدمناه من اعتبار رأي المبتلى في تحديد الكثرة أنّ الماء باقٍ على طهارته في كل ما ذكر بشرط عدم تغير الماء. والله أعلم. { انتهى ¹¹.

نقول إن في استدلاله وإعطاءه الفتوى هاهنا في الحالات المذكورة، فيه نوع من الاعتدال والتيسير على المستفتي، وهو قريب من المقصد العام للشرعة الإسلامية السمحة، بما فيه من مراعاة لحال المبتلى.

¹¹ القول المختار من رد المحتار (كتاب الطهارة)، ص 85_87.

المبحث الثالث: منهج المؤلف من حيث الإيجاز والإطناب

إننا وقبل البدء في التفصيل عن منهج الدكتور عبد المجيد معاذ رحمه الله، من حيث الإيجاز والإطناب في فتاويه، إلا أنه يجب علينا أن نشرح كل منهج منهما على حدة وفقاً للتالي:

منهج الإيجاز في الفتوى: هو أسلوب يتبعه المفتي في فتواه، يعرف بتقديم الأجوبة الشرعية بشكل مختصر، إذ يتم فيه الدلالة على المعنى والجوهر من غير تطويل ولا زيادة، ويهدف إلى إيصال الفتوى بأسلوب دقيق صحيح سريع، يتسم في:

- استخدام لغة بسيطة واضحة.
- التقليل من الأدلة التفصيلية، والاكتفاء بذكر الأدلة الأساسية دون التفصيل المفرط.

- يعزز كفاءة التواصل بين المفتي والمستفتي.
- يسهل الفهم مما يؤدي إلى سرعة الاستجابة والعمل واتباع الفتوى.

منهج الإطناب في الفتوى: هو منهج يتبع في كتابة الفتوى، يتميز بالتوسع في الشرح، والتفصيل عند إصدار الأحكام الشرعية، فهو زيادة في الكلام لإضفاء معنى مفيد، يهدف إلى تقديم فتاوى شاملة تغطي جميع جوانب المسألة المستفتى عنها، يتسم في:

- التفصيل الشامل، والاستشهاد بالأدلة الكثيرة والمتنوعة.

- ذكر أقوال العلماء والفقهاء من المذاهب المختلفة.

- مناقشة الاحتمالات الفقهية، وتقديم حلول متعددة.
- شمولية الفتوى مما يؤدي إلى تعزيز ثقة المستفتي من الفتوى.
- التعليم والتوعية مما يساعد في الرد على الشبهات التي تواجه المسألة المستفتى فيها.

ولقد كان منهج الدكتور رحمه الله في كتابه، موازناً بين الإيجاز والإطناب في فتاويه التي أوردها، ولكنه لم يسهب في الشرح كثيراً، إنما اكتفى بأن يوضح الفتوى بأسلوب بسيط واضح سهل الفهم، شارحاً لما يتطلب منه ذلك من غير زيادة أو نقصان، مستدلاً بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وبعض من أقوال العلماء، مع عدم ذكر ما لا ضرورة له ضمن المسألة مثال ذلك في (باب الحيض):

{وكذا يحرم عليها مس القرآن ولو في لوح أو درهم أو حائط، حيث تمنع هنا من مس المكتوب بخلاف المصحف فلا يجوز لها مس الجلد المتصل، ولا مس موضع البياض من الصحيفة، لقوله تعالى: {لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} ¹²، وقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يمس القرآن إلا طاهر) ¹³، وأما المكتوب بالفارسية فالأصح أنه لا يجوز مسه. أقول: ويلحق بالفارسية سائر اللغات غير العربية.

وقال بعضهم بجواز مس غير المكتوب، لكن المنع أقرب إلى التعظيم وهو الصحيح، وأما مس الغلاف المنفصل فلا بأس به، وكذا لو كتب ما دون الآية لم يكره مسه.

¹² سورة الواقعة، الآية: 79.

¹³ رواه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه، نصب الراية (197/1).

وأما مس القرآن بكمّها أو طرف ثوبها فاختلف فيه، فقد صحح في الهداية الكراهة التحريمية، وقال آخرون بعدمها. وما ذكر من حرمة المس يُغني عن حرمة حمله استقلالاً، وأما حمله تبعاً فجائز، كما لو كان المصحف في صندوق جاز لها حمله. { انتهى ¹⁴.

فقد أورد المؤلف هاهنا الأدلة اللازمة من الكتاب والسنة، وذكر اختلاف العلماء في ذلك، ووضح فتواه وقوله من غير إطناب ولا إيجاز، وفصل في المسائل بأسلوب دقيق واضح مفهوم، معتدل متوازن عدل بسيط بلا إسهاب ولا تقصير.

المبحث الرابع: بعض من قواعد الفتوى لدى المؤلف بالإضافة إلى منهجه من حيث الاستدلال

إن للفتوى أهمية كبيرة إذ تعتبر من أهم وظائف الفقه الإسلامي، حيث لها دور أساسي في توجيه المسلمين في شؤون حياتهم اليومية، وتقديم الحلول للمسائل المستجدة التي لم يرد تفصيلها في الكتاب والسنة، إذ إنها تساهم بدور كبير في المسائل التالية:

- تحقيق المقاصد الشرعية.
- حل النزاعات والمشاكل المستجدة التي تواجه الفرد المسلم.
- نشر العلم الشرعي.
- تيسير وتنظيم حياة الإنسان المسلم.

¹⁴ القول المختار من رد المحتار (كتاب الطهارة)، ص 135-136.

● تحقيق الاستقرار الاجتماعي.

● تعزيز ودعم الوحدة الفقهية، والاجتهاد الفقهي.

ومن هنا كان لا بد للمؤلف أن يشرح ويوضح قواعد خاصة في الفتوى منها:

1. من له قدرة على إدراك قوة الدليل والمستند، فله أن يفتي بما يراه أقوى وأصح. ومن لا قدرة له على ذلك فالفتوى عند اتفاق أئمتنا الثلاثة بما اتفقوا عليه، وعند اختلاف الفتوى

- في العبادات: على قول الإمام وما وافقه صاحبان إن تعددت فيه الروايات وعلى قول الإمام إن كانت الرواية فيه واحدة.

- وفي القضاء والشهادات على قول أبي يوسف.

- وفي ذوي الأرحام على قول محمد.

- وفي 17/ سبع عشرة مسألة على قول زفر.

- وفيما عدا ذلك يفتى بقول الإمام، ثم بقول أبي يوسف، ويقال له: الثاني، ثم بقول محمد، ويقال له: الثالث.

- وإذا كان الإمام في جانب، وصاحبه في جانب فالمفتي بالخيار بناء على قول

— والأصح يفتى هنا برأي الإمام ما لم يكن المفتي مجتهداً— ولا يُعدل عن قول

الإمام إلا لضعف دليله، فقد صحَّ عنه أنه قال: إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي،

فإذا نظر أهل المذهب المؤهلون للنظر في النصوص ومعرفة مُحْكَمِهَا من منسوخها

— في الدليل وعملوا به صحَّ نسبته إلى المذهب.

2. علامات الإفتاء: هي ما يلي:

وعليه الفتوى - وبه يفتى - وبه نأخذ - وعليه الاعتماد - وعليه عمل اليوم - وعليه عمل الأمة - وهو الصحيح أو الأصح أو الأظهر أو الأشبه أو الأوجه أو المختار ونحوها.

وقال شيخنا الرملي: لفظ "الفتوى" أكد من لفظ "الصحيح والأصح"، ولفظ "به يُفتى" أكد من لفظ "الفتوى عليه"، ولفظ "الأصح" أكد من لفظ "الصحيح"، وقيل "الصحيح" أولى، ولفظ "الأحوط" أكد من لفظ "الاحتياط". اهـ. والاحتياط: العمل بأقوى الدليلين.

3. إذا ذيلت رواية في كتاب معتمد بالأصح أو الأولى أو الأوفق ونحوها فله أن يفتى بها وبمخالفتها - غالبا -

وإذا ذيلت بالصحيح أو المأخوذ به، أو به يفتى أو عليه الفتوى لم يُفت بمخالفه إلا إذا اختلف التصحيح في كتابين مُعْتَمَدِينَ مثل الكافي والهداية، فعند ذلك يختار الأقوى والأصلح للوقت.

4. عند عدم التصريح بالتصحيح فما في المتن مقدّم على ما في الشروح. وما في الشروح مقدّم على ما في الفتاوى.

5. لا يُعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية.

6. والاستحسان مقدّم على القياس إلا في مسائل معدودة.

7. ما تكلم به المشايخ المتأخرون قولاً واحداً يؤخذ به. وما اختلفوا فيه يأخذ بقول الأكثرين. وما لم يوجد فيه جواب منهم ينظر فيه المفتي نظر تأمل وتدبر واجتهاد ويخشى الله ويراقبه.

8. لا بد للمفتي أن يعلم حال من يُفتي بقوله، فلا بد من معرفته بالرواية ومعرفة درجته في الدراية وطبقته في الفقهاء.

9. لا يجوز الإفتاء بالقول الضعيف إلا عند الضرورة طلباً للتيسير، وأما العمل به لنفسه فيجوز إذا كان له رأي ومعرفة بالنصوص والأخبار.

10. لا يجوز الإفتاء من الكتب الغريبة التي لا اطلاع على حال مؤلفيها، ولا من الكتب التي تنقل الأقوال الضعيفة¹⁵.

وأما بالنسبة لمنهج المؤلف من حيث الاستدلال أنه يشرح التعاريف الأساسية الواردة، ومن ثم يوضح المسائل المستجدة المتعلقة بها في موضعها ويفصلها، ويذكر اختلاف أقوال علماء وفقهاء المذهب الحنفي، بالإضافة إلى ذكر بعض آراء العلماء غير الحنفية المعتد بأقوالهم، ثم يعطي فتواه ويبين رأيه في المسألة مبيناً ومعللاً لذلك الرأي مع ذكر ما يتناسب من الأدلة، ويغفل ما ليس له علاقة بالفقه أو أصوله إلا ما يعتبر ذا أهمية في فهم الأحكام الفقهية، وتبين مما سبق أن أدلته المعتمدة هي على الترتيب: القرآن الكريم، السنة النبوية الشريفة، الإجماع، القياس، الاستحسان.

الخاتمة

¹⁵ القول المختار من رد المختار (كتاب الطهارة)، ص 37-39.

تناول البحث دراسة تحليلية لكتاب "القول المختار من رد المحتار (كتاب الطهارة)" للمؤلف الشيخ الدكتور عبد المجيد معاذ -رحمه الله تعالى وجمعنا معه في جنان الخلد- . وقد تطرقنا بالتفصيل إلى حياة المؤلف وسيرته لما في ذلك من إيقاظ للهمم وشحذ للعزائم في سبيل العلم والتعلم، والتخلق بأخلاق هذا العلم وأهله.

لقد أدركنا من خلال هذه الدراسة أهمية المسؤولية العظيمة التي تقع على عاتق كل طالب للعلم، والدقة في الصحة والتحري والنقل عن العلماء والفقهاء. قمنا بتحليل شامل للكتاب وبعد التحليل نجد أن هذا العمل لو اكتمل، كان يعتبر من أبرز المراجع الفقهية في المذهب الحنفي. يمتاز الكتاب بشموليته ودقته في تناول المسائل الفقهية المتنوعة، التي تشمل كافة مجالات الحياة والتي يحتاجها الفرد المسلم في يومنا هذا.

اعتمد المؤلف على منهجية علمية متينة تجمع بين المتون القديمة ومستجدات عصرنا، ودرسنا الكتاب من خلال مناهج متعددة. كان منهج المؤلف في الكتاب قائماً على الوسطية والاعتدال دون غلو أو تفريط. أما فيما يتعلق بالإيجاز والإطناب، فقد اتبع المؤلف منهجاً وسطاً بينهما، لم يسهب في الشرح والتفصيل، وكذلك لم يقصر في ذكر الأدلة وأقوال العلماء والفقهاء.

يوضح المؤلف منهجه في الفتوى عبر قواعد معينة يبينها ويشرحها، واعتمد في استدلالاته على الأدلة المعتمدة في المذهب الحنفي، وهي: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، والاستحسان، حيث يذكر الدليل المناسب في موضعه المناسب وخاصة فيما يتعلق بمستجدات المسائل.

بهذا ننهي البحث حامدين الله تعالى على توفيقه وإعانتة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم - ط
التركية (دار الطباعة العامة - تركيا).

أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، سنن الترمذي - ت: بشار عواد
معروف.

عبد المجيد بكري معاذ، القول المختار من رد المختار (كتاب الطهارة)، مكتبة نور
الهداية، 1429 هـ.

عدنان آل كؤل - جمال زنكاه، دراسة تحليلية لكتاب الأحكام الفقهية للنوازل العصرية،
RESS Journal، Volume 8/Issue 5, May 2021.

علماء من حلب في القرن الرابع عشر/ محمد عدنان كاتبي، 2008.

ومضات من حياة العارف بالله الشيخ عمر معروف البوشي النقشبندي رحمه الله /
ربيع حسن كوكة الجميلي الحسيني.

<http://www.asharqalarabi.org.uk> / الشيخ-الداعية-الدكتور-عبد-المجيد-بكري-
معاذ [ad-id!513276.ks](http://www.asharqalarabi.org.uk)

<https://www.facebook.com/profile.php?id=100008192403103>

